

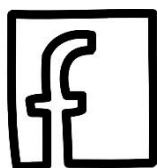
TESTIMONIA THEOLOGICA

Open Access | Peer-Reviewed Journal

Evangelical Lutheran Theological Faculty
Comenius University
Bartókova 8
811 02 Bratislava
Slovakia
Tel: 00421 (0) 2/206 67 181
Email: sd@fevth.uniba.sk
Web: <http://www.fevth.uniba.sk/>

CHAIRPERSON OF THE EDITORIAL COMMITTEE:	MAROŠ NICÁK, DR. THEOL.
EDITOR IN CHIEF:	ADRIÁNA BELANJI BIELA, PHD.
EDITOR:	PROF. ĽUBOMÍR BATKA, DR. THEOL. DOC. MARTIN TURČAN, PHD.
LANGUAGE EDITOR:	PD HEIKO WOJTKOWIAK, DR. THEOL. REV. THOMAS S. DROBENA, M.A., M.Div., S.T.M.
TECHNICAL EDITOR:	VLASTISLAV SVOBODA

Testimonia theologica - published by the Evangelical Lutheran Theological Faculty of the Comenius University, Bartókova 8, 811 02 Bratislava, Slovakia (ELTF CU). The journal has been established on the basis of the decision of the Academic Council of the Evangelical Lutheran Theological Faculty of the Comenius University on October 17, 2007 and appears in at least two volumes a year. The last actualization of a volume is presented on the front page and the last actualization of a contribution is stated in the content of an edition.



[FACEBOOK.COM/TESTIMONIA THEOLOGICA](https://www.facebook.com/testimonia-theologica)



QR-Code/*TESTIMONIA THEOLOGICA*

ISSN 1337-6411
© 2007–2020

TESTIMONIA THEOLOGICA

VOLUME XIV | ISSUE 1 | 2020

CONTENTS

ARTICLES

- Farárske povolanie je aj umením
JOZEF BENKA 1-9
- K pojmu prirodzeného zákona a argumentu zo zneužitia
schopnosti v súčasnom kresťanskom myslení
MARTIN TURČAN 10-30
- Odpustenie a zmierenie: Vzťah lásky a spravodlivosti
z perspektívy ospravedlnenia vierou
ULRICH H.J. KÖRTNER 31-45
- Dialóg teológie so svetom
HANS SCHWARZ 46-55
- Starozmluvný kánon ranej cirkvi – Diskusia medzi Hieronymom a Augustínom
EVA GULDANOVÁ 56-68

BOOK REVIEW

- Zwischen Dorpat, Pressburg und Wien: Ján Kvačala und die Anfänge der Jablonski-
Forschung in Ostmitteleuropa um 1900
KARL W. SCHWARZ 69-74
- Apokalypsa Daniel
SIMONA DEVEČKOVÁ 75-79



TESTIMONIA THEOLOGICA XIV:1(2020): 1-9

FEVTH.UNIBASK/VEDA/TESTIMONIA-THEOLOGICA/

FARÁRSKE POVOLANIE JE AJ UMENÍM

Mgr. Jozef Benka, PhD.

Abstract:

Der Artikel reflektiert das Verhältnis zwischen der handwerklichen Fertigkeit und der Kunst im Rahmen des Pfarrerberufes. Der Artikel plädiert für ihre Wechselseitigkeit unter dem Aspekt des ästhetischen Ansatzes in der Praktischen Theologie, damit die Komplexität im Pfarrberuf bewältigt werden könnte.

Keywords:

Pfarrberuf, handwerkliche Fertigkeit, ästhetischer Ansatz in der praktischen Theologie

Juraj Bándy, profesor Starej zmluvy a aj dlhoročný evanjelický farár, vydal v roku 2018 menšiu knižnú publikáciu s názvom *Farárske remeslo*¹. Sám v úvode priznáva, že jej názov môže niekoho svojím nezvyklým názvom aj pohoršiť. Preto, aby sa vyhol nedorozumeniu, hneď sa ponáhľa s dodatkom, že duchovná služba v cirkvi je aj podľa neho povolaním, poslaním a službou. Napriek tomu sa chce predsa len podeliť s mnohými praktickými poznatkami pri vykonávaní tohto povolania, aby sa všetko v našej cirkvi dialo „slušne a v poriadku“ (1 Kor 14,40). Mnohé z týchto rád a skúseností, hoci niekedy môžu u niekoho vyvolávať dojem, že sú to samozrejmosti, môžu mnohým, zvlášť začínajúcim farárom a farárkam, pomôcť účinnejšie vykonávať toto povolanie a hlavne môžu pomôcť vyhnúť sa zbytočným neprijemnostiam a pohoršeniam.

Oceňujúc toto úsilie je predsa len podľa nás potrebné tieto praktické poznatky doplniť pohľadom zo súčasnej teórie praxe, teda z pohľadu súčasnej praktickej teológie, ktorá o dnešnom farárskom povolaní v prevažnej miere uvažuje v rámci takzvanej estetickej paradigmy. Zohľadnením týchto teoretických poznatkov je potrebné hovoriť nielen o „farárskom remesle“, ale aj o „farárskom umení“.

¹ Juraj Bándy, *Farárske remeslo* (Bratislava: Evanjelická bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislave, 2019).

Wolfgang Ratzmann, nemecký evanjelický teológ, keď uvažuje o povolaní farára v rámci diskusie o súčasnej praktickej teológii², poznamenáva, že povolanie farára nie je remeslo, pre ktoré by mohla stačiť náuka o pravidlách a metódach, ale má byť kompetentne vykonávané konkrétnou osobou v konkrétnej cirkevnej a spoločenskej situácii. Na to potrebuje teóriu praxe, ktorú si musí každý (každá) sebakriticky osvojiť a preložiť do danej konkrétnej situácie. Patrí k nevyhnutnej kompetencii teológa v zbere (aj v škole) vedieť sa samostatne a kriticky správať voči očakávaniam inštitúcie, ktorá ho zamestnáva, voči členom zboru alebo voči verejnosti. Preto sa musí pestovať praktická teológia, ktorá je koncipovaná pre kňazské povolanie ako vedecká disciplína a nie ako cirkevná náuka o metódach.

Iný významný nemecký praktický teológ Dietrich Stollberg na konci svojho života vydal knihu s názvom *Náboženstvo ako umenie*.³ V tejto knihe mu ide o dôležitý, ale v protestantskej teológii zanedbávaný, aspekt cirkevnej praxe a praktickej teológie: o estetiku. Venovali sa tomu už Rudolf Bohren a Albrecht Groezinger, ale v cirkevnej praxi sa to veľmi podľa neho neprejavilo. Jemu ide o nerozlučnú súvislosť medzi spirituálnou a materiálnou, duchovnou a telesnou dimenziou cirkevnej práce na základe estetickéj otázky.

S vyjadrením, že niečo pôsobí alebo nepôsobí esteticky, sa stretávame na viacerých miestach aj v knihe profesora Bándyho. Píše o tom, aká je najvhodnejšia a najestetickéjšia veľkosť tabličky (s. 7), že vecou estetiky je aj to, čo obliekame pod „luterák“ a aká obuv sa k tomu hodí (s. 9), aké obaly na bohoslužobných knihách pôsobia nevkusne (s. 12), že na návštevy je potrebné ísť vhodne upravený (s. 13), že kvetinová výzdoba na oltári má byť pekne naaranžovaná (s. 22), že farár má dbať o to, aby zbor nešetril na upratovacích a čistiacich prostriedkoch (s. 23), má si pred službami Božími dať skontrolovať svoj zovňajšok (s. 24), na kazateľnici má mať dosť svetla, nemá si zakrývať tvár Bibliou pri čítaní kázňového textu (s. 27), jeho návod na udeľovanie Áronovského požehnania je priam ukážkový, kde sa konštatuje, čo pôsobí neesteticky a čo je najestetickéjšie (s. 28), dôraz na čisté ruky zvlášť pri VP z hygienického, ale aj z estetického hľadiska nie je ozaj zanedbateľný (s. 34), starosť o čistotu „luteráka“ (s. 41) a ďalšie iné dobré rady podáva autor publikácie pre správanie farára na verejnosti i počas služieb Božích, ktoré napomôžu tomu, aby pohľad iných na farára či farárku nevyvolával pohoršenie, ale výsledný dojem bol dobrý, ba aj esteticky pekný.

² Wolfgang Ratzmann, „Praktisch-theologische Orientierung als Vertrauensbildung,“ in *Praktische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Georg Lämmlin a Stefan Scholpp, eds. (Tübingen, Basel: A. Francke, 2001), 208.

³ Dietrich Stollberg, *Religion als Kunst: Nachdenken über Praktische Theologie und Ästhetik* (Leipzig: EVA, 2014).

Ak hovoríme o estetike, myslíme predovšetkým na to, že niečo je pekné, dobre na nás pôsobí, nevyrušuje nás. Takto to bolo pri niektorých radách podávaných aj v spomenutej publikácii *Farárske remeslo*. My si budeme všímať v rámci takzvanej estetickéj paradigmy, ktorá sa presadzuje v ostatnom období výrazne aj v praktickej teológii, estetiku v jej širšom chápaní, ako teóriu o umení vnímania a jej trojkrokovom praktickom aplikovaní (potrebe senzibilizovať vnímanie, potrebe naučiť sa kriticky a samostatne o vnímanom uvažovať a potrebe pôsobivého stvárňovania). Priblížime si to, ako sa o tom uvažuje v náboženskej pedagogike, v homiletike, liturgike a nakoniec tiež stručne v pastorálke.

Najskôr však uvedieme názor na estetiku z pohľadu teoretickej umenia, lebo aj estetická paradigma v praktickej teológii má veľmi blízko k umeniu všeobecne:

„Estetika objasňuje spôsob vnímania umeleckých diel, objasňuje tak umelecký potenciál umeleckého diela ako aj estetické dôsledky vnímania umeleckého diela. Aj súčasnosť a najmä stav spotrebnej, masovej kultúry a miesto umenia v nich zvyšujú aktuálnosť a nevyhnutnosť estetických skúmaní, ktoré môžu objasniť transformácie spôsobu vnímania umeleckej tvorby a môžu vysvetliť dôsledky vnímania umenia vo vedomí vnímateľov, ale aj dosah vnímania na ich správanie, čítanie a myslenie“⁴.

Pozoruhodným a aj pre nás povšimnutiahodným je názor literárneho kritika Alexandra Matušku na vnímanie umenia:

„Nech sa spoločnosť akokoľvek rozvinie, nech osobnosť porastie do neviem akých výšok a rozmerov, vždy budú ľudia v tejto oblasti (ako aj v iných) patriť v extrémne do dvoch kategórií: medzi vnímavých a nevnímavých“⁵.

Vráťme sa však kuvažovaniu o estetike v praktickej teológii. Najskôr v náboženskej pedagogike. Estetické vzdelávanie – ak by sme vychádzali z doslovného významu gréckeho slova *aisthesis* – je vyzbrojovanie, cvičenie človeka vo vnímavosti.

Estetickú skúsenosť treba podľa Georga Hilgera⁶ rozvíjať v súvislosti s nábožensko-pedagogickým uvažovaním v troch dimenziách: *aisthesis* v doslovnom zmysle ako vnímanie zmyslami, potom estetickú skúsenosť ako *poiesis* v zmysle schopnosti niečo stvárňovať, urobiť, a nakoniec estetickú skúsenosť ako *katharsis* v zmysle schopnosti sa rozhodovať, usudzovať.

⁴ Jana Sošková, „Estetika v (ne)prerušenej tradícii: 200 rokov estetiky v Prešove,“ in *Reformácia, Reformáció, Reformation*, Peter Kónya a Annamária Kónyová, eds. (Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2018), 798-799.

⁵ Alexander Matuška, *Osobne a neosobne* (Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1983), 148.

⁶ Georg Hilger, „Ästhetisches Lernen und religiöse Bildung in der Grundschule,“ in *Religionsdidaktik Grundschule*, Georg Hilger a Erner H. Ritter, eds. (München: Kösel Verlag, 2006), 43-45.

Ako sme povedali, estetické učenie sa v doslovnom význame znamená vnímanie zmyslami a má za cieľ rozšíriť a prehĺbiť schopnosť vnímať a zlepšovať aj schopnosť kritiky vnímania. To umožňuje vnímať každodenný život nanovo, inak, zaujímavejšie. Školenie estetického vnímania zahrňuje na jednej strane senzibilizovanie zmyslov, na druhej strane pomáha odbúravať stereotypy vo vnímaní. Pomáha vidieť niektoré veci nanovo i zbadáť nové veci, dosiaľ cudzie, prehliadané, prepočuté, neslýchané. Vnímať potom znamená aj spolucítiť, spolu sa tešiť, spolu trpieť. Kritizované je potom vnímanie, ktoré si zachováva odstup, chlad.

Estetické vzdelávanie prekračuje vnímanie zmyslami a vedie k estetickému stvárňovaniu skutočnosti (*poiesis*) a otvára priestor pre to možné a vytúžené (*katharsis*). Estetické stvárňovanie je výrazom ľudskej slobody a dôstojnosti. To platí zvlášť pre hru, muzicírovanie, maľovanie, prácu s plastelínou, rozprávanie, utváranie textov a rytmický pohyb, ako aj pre celú oblasť estetiky každodenného života, ako je voľba účesu, oblečenia, zariadenia bytu, stolovania, prípravy slávnostných príležitostí, vzťahov. Nijaká oblasť ľudskej skúsenosti nie je z toho vyňatá, teda ani náboženstvo, politika, ekonomika a spoločnosť. Estetické utváranie sa vzťahuje na možnosti skutočnosť utvárať nanovo a humánne.

Tretia dimenzia estetického vzdelávania *katharsis* chce podporovať kritické povedomie, chce senzibilizovať žiakov proti manipulatívneému používaniu estetických prostriedkov (ako je reklama a propaganda) v záujme slobody a univerzálnej solidarity. Ide aj o senzibilizovanie pre odlišnosti a rozdiely. Estetika má pomáhať rozlišovať medzi lepším a horším, humánnym a nehumánnym, tým, za ktorým sa oplatí ísť a tým, ktorému sa treba vyhnúť. Teda nestačí len učiť sa lepšie vnímať zmyslami, niečo stvárňovať a produkovať, ale aj cibriť si úsudok a zaujímať postoje.

Estetické vzdelávanie teda prispieva k tomu, aby sme svoj vlastný život i svet vnímali lepšie zmyslami, vedeli to stvárňovať a uvažovať o tom. Umožňuje v biblických príbehoch, metaforách a symboloch obsiahnuté informácie o živote a svete dávať do súvisu s vlastnými životnými skúsenosťami. Estetické učenie nakoniec spôsobuje, že tieto rozšírené a obohatené predstavy o živote a svete, o náboženstve a viere môžeme lepšie vnímať, utvárať a pýtať sa na ne, a tak im lepšie porozumieť.

Pre homiletiku, ako aj celkove pre praktickú teológiu a jej vzťah k estetike, má usmerňujúci význam Bohrenova zásada teonomnej reciprocity. Bohren sám praktickú teológiu koncipoval ako teologickú estetiku. V zmysle teonomnej reciprocity Bohren charakterizuje aj vzťah medzi remeslom a umením, medzi Duchom a metódou, divom Božím a skutkom človeka:

„Pri pôsobení Ducha v nás, s nami, skrze nás hovorím o die. Avšak kde nás Duch uvádza do činnosti a teda sa sami púšťame do práce, do hry vstupujú metódy, používa sa technika, uplatňuje sa umenie, používa sa veda.“⁷

Michael Giebel vo svojom diele *Kázeň medzi kerygmou a umením*⁸, kde sa kriticky vyrovnáva s estetickou paradigmou, predsa len pre praktizovanie homiletickej prípravy spomína aj potrebu kázňovej kultúry orientovanej na vnímanie a kázňovej kultúry orientovanej na výraz.

Kázňová kultúra vo výzvach postmodernity sa má podľa Giebela usilovať o to, aby bola orientovaná na vnímanie. Úloha vnímania jej pritom vyrastá z postmoderného zdôrazňovania estetiky ako náuky o vnímaní. Pre kazateľa to znamená, že zo svojej pozície vo vnútri kázňového diania má dvojitú úlohu vnímania. Jeho vnímanie sa orientuje na hornú rovinu a na spodnú rovinu homiletickej pyramídy (Giebel nehovorí o homiletickom trojuholníku pri príprave kázne ale o homiletickej pyramíde). Úloha vnímania hornej roviny pyramídy je v tom, aby si kazateľ uvedomil, že je Bohom povolaný a vyslaný a že je odkázaný na to, aby neustále počúval, čo Boh hovorí. Má byť s Ním v ustavičnom modlitbovom spojení a byť Jeho svedkom. Toto vedomie ho má viesť ďalej ku vnímaniu spodnej roviny homiletickej pyramídy. Toto vnímanie sa upriamuje na text Biblie, ktorý sa číta jednak exegeticky, ako aj osobné oslovenie Božie. Upriamuje sa na poslucháča a jeho životný svet, aj na vlastnú osobu kazateľa. Kázňová kultúra v postmoderne sa bude usilovať vnímať otázky a potreby ľudí, a s nimi sa deliť v živote. Tu buduje na poznatkoch empirickej homiletiky 20. stor. Kázňová kultúra, ktorá je týmto spôsobom orientovaná na vnímanie, je skromná v tom, že neočakáva to podstatné od seba, ale od Boha. To jej dáva odvahu, predniesť jej program v postmoderne tak, aby mohol byť počutý.

Kázňová kultúra, ktorá sa nachádza vo výzve postmodernity, má brať na vedomie, že každá kázeň má estetickú, t.j. zmyslovo vnímateľnú podobu. Táto podoba by nemala byť náhodná. Kultúra postmodernity je však v dôsledku masmédií charakterizovaná estetizáciou rétoriky. To vedie k permanentnej záplave dráždenia a nevyhnutnej anestezácii vnímania. Kresťanská kázeň musí tiež upútať na seba pozornosť poslucháčov, teda esteticky musí byť príťažlivá, aby bola vôbec vnímaná. Na druhej strane sa nesmie vydať logike permanentnej záplave dráždenia a toto ešte zosilňovať. Pri tejto ceste po „horskom hrebení“ pomáha jej poznanie apoštola Pavla, že je to Božia moc, ktorá v kázňovom dianí pôsobí to vlastné.

⁷ Rudolf Bohren, *Predigtlehre* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1971), 77.

⁸ Michael Giebel, *Predigt zwischen Kerygma und Kunst* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2009), 363-368.

Dokonca aj evanjelikálny homiletik Helge Stadelmann⁹, ktorý má zásadné výhrady voči estetickéj homiletike, sa nebráni inšpirácii od umenia a dokonca od hercov, a to na základe podnetov od americkej homiletičky Jany Childers (*Performing the Word*). Jana Childers chce podnietiť kazateľov učiť sa od divadla a filmu angažovanosti, identifikácii a výrazu. Mnohé kázne postrádajú podľa nej vášnivost, pôsobia nevierohodne ako by kazateľ neveril tomu, čo káže. Herci prepožičiavajú svoj hlas a telo posolstvu, myšlienke či príbehu. Kazateľ musí venovať väčšiu pozornosť svojmu hlasu, reči tela. Herci si pozorne všímajú fenomény života ako je radosť, smútok, strach a snažia sa to vyjadriť. Toto všetko sa autenticky dáva do služby veci. Aj kazatelia sa majú učiť autenticky „stelesňovať“, čo hovorí Božie slovo. Herci tomu venujú mnoho času. Aj kazateľ má venovať mnoho času zvnútorneniu textu kázne. Childers vysvetľuje celý rad zručností, ktoré herci ovládajú a ktoré by si mali osvojiť aj kazatelia, ako je plná koncentrácia pri výkone, pozorovanie života a jeho uchopenie v názornej reči, snaha o očný kontakt s publikom, rešpekt pred ním a iné.

Albrecht Groezinger končí svoju *Homiletiku* z roku 2008 jednostránkovým paragrafom¹⁰, v ktorého názve sa nachádza otáznik a výkričník. Znie takto: *Ars praedicandi? Ars praedicandi!* Groezinger očakáva, že čitateľ po prečítaní jeho homiletiky možno bude sklamaný z toho, že v nej nenašiel dost praktických rád, ako si má dobrú kázeň vypracovať. Homiletika však podľa neho je náukou o umení a nie remeselným návodom, hoci praktické rady môže obsahovať. Homiletika ako *ars praedicandi* sa vedome zdržiava pri udeľovaní konkrétnych rád, aby neobmedzovala slobodu kazateľov. Groezinger, hoci je predstaviteľom estetickéj homiletiky, si je totiž vedomý aj varovania dialektickej teológie, ktorá mala cit pre to, že homiletika sa nevyčerpáva v tom, čo kazateľ môže urobiť, ale je niečo ďaleko viacej. Odvážiť sa kázať o Bohu totiž nie je samozrejmosť, a predsa to máme robiť. Kázeň ako reč o Bohu je podľa Bartha „núdza i zaslúbenie“. Dobré *ars praedicandi* ústi určitým spôsobom podľa Groezingera do umenia života kazateľov. Je umením života pre život. Cvičiť sa v tomto umení znamená iným i sebe pomáhať k pravému životu.

Keďže predstavitelia estetickéj paradigmy, ako sme to vyššie už uviedli, sa často inšpirujú z oblasti umenia, pre vzťah remeselnej zručnosti a umenia uvedieme ešte dva príklady z literárnej vedy skôr, než budeme venovať pozornosť liturgike a pastorálke. Stanislav Šmatlák o požiadavkách Jána Hollého na básnika napísal:

⁹ Helge Stadelmann, „Homiletik: Biblisch-kommunikativ predigen,“ in *Praktische Theologie*, Helge Stadelmann a Stefan Schweyer, eds. (Giessen: Brunnen Verlag, 2017), 246-248.

¹⁰ Albrecht Groezinger, *Homiletik* (Gütersloh: Gütersloher Verlag, 2008), 32.

Prirodzene, mal aj on (Hollý) svoje „pravidlá“, no žiadal od básnika, aby sa ich nielen naučil, ale aby mu sústavným a trpezlivým „remeslovaním“ vošli do krvného obehu umeleckého myslenia (v našom prípade môžeme povedať, že majú vojsť do krvného obehu teologického myslenia – B. J.), takže sa pri písaní nebude o ne potkýnať, ale stanú sa mu krídlami pri lete na básnický Parnas. Preto bol Hollý ochotný priznať titul básnika nie tomu, kto správne dodržiava časomernú prozódii, ale až tomu, kto ponad to alebo prostredníctvom toho vie „spievať“, koho verše znejú „ľúbeznou hudbou“, pričom bol presvedčený, že to, čo „dušu veršom dáva“, je umelecky, nie filologicky realizované časomerné metrum, ako sa o tom explicitne vyslovil v liste bratislavskému J. Palkovičovi už roku 1812.¹¹

A o vzťahu jazyka umeleckej literatúry a jazyka rečníckych prejavov, čo nás zvlášť zaujíma v súvislosti s vyššie spomenutým *ars praedicandi*, sa jazykovedec Ján Horecký vyjadril nasledovne:

„Najvýraznejšou spoločnou črtou jazyka umeleckej literatúry a jazyka rečníckych prejavov je však to, že sa oddávna pokladajú za umenie, za *ars*; tak ako umelecká literatúra je *ars poetica*, tak možno aj rečnícke prejavy pokladať za *ars rhetorica*“.¹²

Prejdime nakoniec do oblasti liturgiky a pastorálky a budeme sa inšpirovať myšlienkami Stollberga z jeho vyššie spomínanej knihy *Náboženstvo ako umenie*¹³. Stollberg si všíma situáciu v evanjelickej cirkvi v Nemecku a konštatuje, že v súvisi s prakticko-teologickým vzdelávaním a výchovou sa ich farárska generácia odnaučila dobre liturgovať, dobre pastorizovať a dobre vyučovať. Dobré impulzy preto, aby sa to zlepšilo, majú v novej *Agende*, kde je dôraz na slovo a sviatosť, v pastorálnej literatúre, ktorá môže viesť k povedomej a angažovanej pastorálnej praxi. Čo však chýba, je praktické cvičenie sa vo formách zbožnosti ako aj kláskavejšej a kompetentnejšej liturgickej praxi v zmysle *ars celebrandi* a „liturgickej prezencie“. Najnovšie pomáha tento deficit odbúrať duchovné sprevádzanie (*geistliche Begleitung*). On sa osobne prikláňa k anglikánskej praxi, ktorá spolu s výučbou praktizuje aj spoločnú a pravidelnú dennú bohoslužobnú prax, teda študenti aj vyučujúci. Praktická teológia potrebuje predovšetkým, no nielen ona, ale napr. aj exegéza skutočne na prax orientované estetické zameranie vnímania.

Okrem školenia remeselných schopností je z teologického hľadiska podľa Stollberga dôležité rozlišovanie medzi zákonom a evanjeliom, medzi človekom a Bohom. Medzi ľuďmi a na tejto zemi platí úplne, že je nevyhnutné usilovne a metodicky pracovať (kto nepracuje [...] 2Tes 3,10) a to pre farárov i členov zboru. Pre vzťah s Bohom naproti tomu

¹¹ Stanislav Šmatlák, *Dejiny slovenskej literatúry II* (Bratislava: Literárne informačné centrum, 2001), 36.

¹² Ján Horecký, „Povaha a miesto rečníckeho štýlu,“ in *Textika a štylistika*, Jozef Mistrík, ed. (Bratislava: Univerzita Komenského, 1989), 126.

¹³ Stollberg, *Religion als Kunst*.

„skutkárstvo“ nič nepomôže. Boha sa nedá zmocniť ani metodicky ani prácou. Tieto obe roviny sa nesmú zamieňať. Inak dochádza ku zvláštnej požiadavke, že kvôli učeniú o ospravedlnení sa farári vraj nemajú zaťažovať pracovne, poznámka, ktorú nevymyslel, ale počul.

Aj pastorálka potrebuje solídny profesionálny základ výchovou. Estetická výchova pre pastorálku potrebuje školenie senzibility, ako ju ponúka psychoanalýza, ale aj iné pastorálno-psychologické metódy. V liturgike konštatované rozštiepenie medzi obsahom a formou sa škodlivo prejavuje aj v pastorálnych procesoch. Intelektuálna reflexia a esteticko-emocionálna senzibilita musia spolupôsobiť, aby sme mohli konštruktívne pastorálne pôsobiť. Nemôžeme iného ani spoznať, ani mu porozumieť, ak nepoznáme a nevnímame, a nechápeme seba, pripomína Stollberg.

Dôležité však je rozlišovať a vzájomne vzťahovať teologické, spirituálne a psychologické aspekty. Nejasný mix svätuškárstva a psychológie nemôže byť riešením problému. Duchovné a psychologické sú dva aspekty jednej skutočnosti. Patria spolu, a predsa ich treba jasne rozlišovať, aby sme ich mohli zmysluplne vzťahovať vzájomne na seba. Mnohé, čo znie zbožne, je „len“ psychológia, a mnohé, čo znie „svetsky“ obsahuje duchovnú substanciu, zdôrazňuje Stollberg.

V dnešnej pastorálnej teológii máme opísaných viacero obrazov farára, ktoré reagujú na meniacu sa spoločnosť a cirkev odpovedajúc tak na výzvy dnešnej doby. Medzi týmito obrazmi sa vyskytuje aj Nicolov obraz farára ako umelca.¹⁴ Nicol sa odvoláva na francúzskeho praktického teológa Bernarda Reymonda, ktorý od výchovy dnešných teológov a ďalšieho vzdelávania farárov požaduje, aby sa ďaleko viac zacieľovali na rozvíjanie umeleckých stránok ich schopností vnímať. Záleží už potom od jednotlivcov, o ktorý druh umenia by sa bližšie zaujímali. Teologické vzdelávanie by sa malo podľa Reymonda usilovať o rovnováhu medzi vedeckou prísnosťou a rozvíjaním umeleckej senzibility. My však nemusíme ísť až tak ďaleko, že budeme hovoriť o farárovi ako umelcovi. Súhlasiť sa ale dá so Stollbergom, že farári nemusia tvoriť niečo zvláštne a svojské ako umelci, napr. v oblasti liturgie nové bohoslužobné formy, stačí, ak budú tradičné formy dobre ovládať a presvedčivo stvárňovať. Cvičiť sa však treba v rozvíjaní kreativity, fantázie, v remeselných schopnostiach.

Záver

Mnohé rady, poznatky, skúsenosti i odporúčania profesora Bándyho v jeho knižke *Farárske remeslo* by si nová generácia našich farárov a farárov mala povšimnúť, osvojiť si ich

¹⁴ Martin Nicol, *Grundwissen Praktische Theologie* (Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 2000), 241-242.

a praktizovať vo svojom povolaní. Sú to dobré rady a odporúčania, ale ich plnením sa nestaneme dokonalými. Farárske povolanie nie je len remeslom, ale aj umením. Na to nás chcú upozorniť podnety, ktoré sme si priblížili vyššie zo štyroch základných disciplín praktickej teológie a mohli by sme priniesť aj z niektorých ďalších. No ani riadením sa podľa nich by sme sa nestali dokonalými. Budeme stále na ceste. Avšak budeme si viac uvedomovať zložitosť a komplexnosť kňazskej služby dnes i to, že sme v nej úplne odkázaní na Božiu pomoc a Jeho poverenie. Práca v povolaní farára sa nedá úplne štandardizovať. Nevyčerpáva sa v dodržiavaní mechanických pravidiel. Potrebujeme aj priestor na slobodné a zodpovedné rozhodovanie. A potom predovšetkým to, čomu sa hovorí *praxis pietatis*, či ako to v poslednej kapitole sám autor publikácie *Farárske remeslo* vyjadril, duchovnú kondíciu.

Kontakt na autora:

Mgr. Jozef Benka, PhD.
Soľ 30
094 35

Peer reviewed by:

Mgr. Milan Jurík, PhD.
Mgr. Erika Valková-Krišťáková, PhD.

[Published online December 16, 2020]



TESTIMONIA THEOLOGICA XIV:1 (2020): 10-30

FEVTH.UNIBASK/VEDA/TESTIMONIA-THEOLOGICA/

K POJMU PRIRODZENÉHO ZÁKONA A ARGUMENTU ZO ZNEUŽITIA SCHOPNOSTI V SÚČASNOM KREŠŤANSKOM MYSLENÍ

doc. JUDr. Mgr. Martin Turčan, PhD.

Abstract:

The paper deals with the concept of natural law in the context of contemporary Christian thought. The author focuses on the Catholic version(s) of the natural law as well as on the Protestant notion(s) of the concept. He points at practical implications of the Catholic understanding, especially in connection with the so called "perverted faculty argument," asks about its aretaic versus deontological nature and describes its criticism. He subsequently shows that in the Protestant realm the concept of natural law is understood differently, and briefly deliberates on actual, as well as possible implications of the difference.

Keywords:

Natural law, Christian ethics, perverted faculty argument

Úvod

Pojem prirodzeného zákona má hlbokú tradíciu v európskom filozofickom, teologickom i právnom myslení. Vzhľadom na svoj vzťah k idei objektívneho morálneho dobra neraz bol a dodnes je argumentačným nástrojom rôznych teórií a snáh v oblastiach etiky, politiky i práva (kde sa okrem toho hovorí aj o pojme prirodzeného práva). V kresťanskej morálnej filozofii a teológii, sa pojem prirodzeného zákona zrejme najčastejšie skloňuje ako pojem aristotelovsko-tomistickej tradície, ktorá (v klasickom chápaní) vymedzuje mravné dobro z prirodzenosti (a nie čisto z Božej vôle, ako sa to deje v tzv. teórii Božieho príkazu,¹ ani z žiaducich dôsledkov ľudského konania, ako je to napríklad v situačnej etike² a pod.). V tomto príspevku stručne rozoberiem katolícke chápanie pojmu prirodzeného zákona, a to v spojitosti s tzv. argumentom zo zneužitia schopnosti, poukážem na niektoré existujúce polemiky ohľadom tohto argumentu ako aj na rozdiel medzi ním a inými bežnými spôsobmi

¹ Por. Michael W. Austin, „Divine Command Theory,“ in *Internet Encyclopedia of Philosophy*, dostupné na internete dňa 26.06.2019, <https://www.iep.utm.edu/divine-c/>.

² Pozri: Joseph Fletcher, *Situační etika*, prekl. Jan Zámečník (Praha: Kalich, 2009).

dôvoduena prirodzenosťou, dotknem sa otázky zaradenia argumentu zo zneužitia schopnosti pod príslušnú skupinu normatívno-etických teórií (konkrétne pod etiku cnosti verzus pod deontológiu) a zameriam sa tiež na porovnanie s protestantským prístupom k danej problematike.

1. Katolícke poňatie prirodzeného zákona, argument zo zneužitia schopnosti

Katolícke poňatie (či poňatia) prirodzeného zákona vychádza(jú) z diela Tomáša Akvinského a (v tradičnom chápaní) sa nerozlučne spája(jú) s jeho metafyzikou. Dobrom je podľa Akvinského to, čo sa koná v súlade s Bohom danou ľudskou prirodzenosťou, ktorú ako racionálne subjekty spoznávame rozumom.³ Akvinský tvrdí, že Boh stvoril človeka tak, aby prirodzene inklinoval k základným hodnotám, medzi ktoré patria: život, reprodukcia, výchova potomkov, hľadanie Boha, život v spoločnosti, vyhýbanie sa konfliktom a strálenie sa nevedomosti.⁴ Každý z týchto hodnôt (v Tomášovom jazyku dober) zodpovedá negatívna a pozitívna povinnosť (teda zákaz a príkaz). Napríklad životu zodpovedajú povinnosti nezabíjať (alebo zákaz zabíjať) a chrániť život.

Akvinský pracuje s teóriou štyroch druhov príčin všetkého, čo vzniká. Hovorí o materiálnej príčine (z čoho?), formálnej príčine (čo?), účinnej príčine (vďaka komu?) a o cieľovej príčine (prečo?). Každé stvorenie alebo každý výtvar je teda (1) niečím (2) vytvoreným z niečoho (3) vďaka niekomu (4) na nejaký účel. Toto delenie preberá od Aristotela.⁵ Aký je vzťah medzi jednotlivými druhmi príčin a prirodzeným zákonom? Možno

³ Ako uvádza Turner, „[...] niektoré túžby sú také základné pre ľudský život, že povedomie o normatívnom charaktere ich napĺňania je, ako sa domnieva Tomáš, analogické k 'zákonu', ktorý je všeobecne vyhlásený a nevymazateľný z ľudského vedomia. [...] Tomáš to teda chápe tak, že to, čo odhalíme, keď sami pre seba odhalujeme tieto veci, ktoré máme konať, je ako zákon vstavaný do našej stvorenej existencie, je to božská vôľa vpísaná do našich prirodzeností, presnejšie, vpísaná do našich najpravdivejších, najskutočnejších, túžob.“ (Denys Turner, *Thomas Aquinas: a portrait* (Yale: Yale University Press, 2013), 183 – 184; vlastný preklad).

⁴ Niektorí poklasickí rímski právnici resp. justiniánski právnici tvrdili, že prirodzený zákon sa vo forme prirodzeného práva vzťahuje aj na zvieratá: „Prirodzené právo je to, čo príroda naučila všetky živočích: lebo toto právo nie je charakteristické pre ľudský rod, ale je spoločné pre všetky tvory, ktoré žijú na Zemi i v mori a aj pre vtákov. Z neho pochádza spojenie muža a ženy, ktoré my nazývame manželstvom, takisto plodenie a výchova detí.“ [Citované podľa: Róbert Brtko, „Klasický koncept prirodzeného práva a jeho poklasické mutácie,“ *Acta Facultatis Iuridicae Universitatis Comenianae*, č. 1 (2019): 16]. Róbert Brtko poukazuje na skutočnosť, že pôvode bol v rímskej jurisprudencii pojem prirodzeného práva stotožňovaný s *ius gentium* ako ľudským právom, neskôr došlo k odlíšeni týchto pojmov, aby sa ukázalo, že najmä inštitút otroctva, ktorý bol v rozpore s kresťanskými hodnotami, je umelým výtvarom. (Ibidem).

⁵ Pozri napríklad: Jason A. Mitchell, „From Aristotle's Four Causes to Aquinas' Ultimate Causes of Being: Modern Interpretations,“ dostupné na internete dňa 30.07.2019, https://www.academia.edu/4764507/From_Aristotles_Four_Causes_to_Aquinas_Ultimate_Causes_of_Being_Modern_Interpretations. Tomášovo nadšenie Aristotelom bolo veľké, vzhľadom na svoju kresťanskú orientáciu a na pohanskú (predkresťanskú) povahu Aristotelovho diela, však Tomáš potreboval vykonať v aristotelovskej filozofii určité korekcie a „s menšími úpravami prispôbil Aristotela potrebám cirkvi.“ [William Reape a Linda Smith, *Myslenie západnej civilizácie. Základné filozofické a náboženské vplyvy od antiky po súčasnosť*, prekl. Štefan Németh a Dezider Kamhal (Bratislava: Porta libri, 1998), 78]. Za zmienku

odpovedať, že prvé dva druhy príčin vyjadrujú podstatu súcien alebo ich schopností a druhé dva ich účelové zameranie (dôvod vytvorenia niečoho spočíva v účele stanovenom jeho tvorcom; stolička je napríklad vyrobená na to, aby sa na nej sedelo, uši sú stvorené, aby sa nimi počulo, účelom slzenia je vyčistenie očí a pod.).

Tým je položený základ pre jeden konkrétny aspekt tomistickej koncepcie prirodzeného zákona (pričom medzi odborníkmi je sporné, či je tento skutočne prítomný už v Tomášovom myslení, alebo je až neskorším konštruktom), a to vo verzii, v ktorej sa stala pomerne dobre známou predovšetkým vďaka autorom tzv. salamanskej školy – Gabrielovi Vázquezovi a Franciscovi Suárezovi. Ide o požiadavku náležitého využívania prirodzených ľudských schopností, ktorá sa nazýva aj argumentom zo zneužitia schopnosti (v anglofónnej literatúre tzv. *perverted faculty argument*). Z hľadiska tohto argumentu, platí, že ak je nejaká schopnosť prirodzene vlastná určitému racionálnemu subjektu na to, aby prirodzene slúžila nejakému účelu, potom sa morálne dobro koná len vtedy, keď daný subjekt využíva túto schopnosť v súlade s jej prirodzeným účelom.⁶ Alebo inými slovami: Je metafyzicky nemožné konať dobro, ak racionálny subjekt využíva svoju schopnosť v rozpore s jej prirodzeným účelom. Neznamená to však, že príslušnú schopnosť daný subjekt nutne musí využívať (v živote môžeme v niektorých obdobiach nejесť, pohlavne nežiť a pod.). Znamená to len, že keď už človek danú schopnosť využíva, musí tak robiť v súlade s jej prirodzeným účelom.⁷

V tradičnom katolíckom morálnom myslení má táto téza osobitný význam najmä v súvislosti s riešením otázok antikoncepcie, alternatívnych praktík pohlavného života, homosexuality a v nadväznosti na to aj s otázkou vymedzenia pojmu manželstva. Ide teda predovšetkým o sexuálno-etické témy, z ktorých aspoň niektoré zjavne nemajú len osobný rozmer, ale týkajú sa aj života spoločnosti (problém vymedzenia manželstva, prípadne problém homosexuality vo všeobecnosti). O antikoncepcii je dobre známe, že používanie akéhokoľvek jej druhu je v katolíckej mravouke vnímané negatívne. Dôvodom je tu jednak poukaz na niektoré biblické texty (najmä na príbeh o Onánovi z Gn 38)⁸, ale sú ním hlavne

stojí, že „dielo, ktoré po sebe zanechal, je impozantné: len jeho *Summa theologiae* obsahuje viac ako dva milióny slov. Celé svoje dielo napísal v priebehu dvadsiatich rokov.“ (Ibidem, 77).

⁶ Feser, „Natural Law & Sexual Ethics.“ Pozri tiež: Feser, „In Defense of the Perverted Faculty Argument.“

⁷ Ibidem.

⁸ Príbeh je interpretovaný tak, že dôvodom trestu (smrti) Onána zo strany Boha tu nie je nenaplnenie levirátnej povinnosti splodiť so švagrinou potomka. Tá je totiž Mojžišovým zákonom trestaná omnoho miernejšie než smrťou. Podľa Dt 25,9 je trestom verejná hanba pre muža, ktorý nie je ochotný vziať si svoju švagrinu a splodiť s ňou svojmu zosnulému bratovi potomka (hanba spočíva v tom, že mu žena vyzuje pred staršími mesta obuv, napluje mu do tváre a povie: 'Tak nech sa stane mužovi, ktorý sa nechce postarať svojmu bratovi o potomstvo'). Prísnosť trestu v príbehu o Onánovi podľa katolíckych interpretov dokazuje, že Boh trestá Onána za niečo iné – za konanie proti prirodzenosti (teda za nemorálnu sexuálnu praktiku). Problémom tejto interpretácie však je jednak anachronické včítanie noriem Mojžišovho zákona do príbehu, ktorý sa odohral omnoho skôr, a jednak najmä skutočnosť, že nesplodenie potomka zosnulému bratovi a konanie proti prirodzenosti nie sú jedinými dvoma možnými vysvetleniami Onánovho prehrešku (do

filozofické idey tomistickej tradície, resp. jej určitej interpretácie. Človeku je totiž podľa tejto predstavy daná schopnosť pohlavného styku preto, aby sa rozmnožoval (uznáva sa aj tzv. zjednocujúci účel manželskej intimity, no ten podľa proponentov daného chápania nemožno oddeľovať od plodiaceho účelu). To je podľa zástancov uvedenej tézy celkom zrejmé z pozorovania sveta (biológia tiel ľudí i zvierat ukazuje, že funkciou pohlavných orgánov je ich vzájomné spojenie pri akte plodenia a že účelom ejakulácie je oplodnenie vajíčka). Pokiaľ človek využíva sexuálnu schopnosť v súlade s jej prirodzeným účelom, koná mravne správne. Ak ju využíva v rozpore s prirodzeným účelom, koná mravne nesprávne (koná proti jednému zo základných dober, ktorým je plodenie; k čomu možno, mimochodom, podľa mnohých proponentov dospieť i bez použitia samotného argumentu zo zneužitia schopnosti). Rozpor je dosiahnutý využitím akéhokoľvek druhu antikoncepcie (s výnimkou prirodzenej antikoncepcie, ktorou je neplodná perióda ženy) ako aj prostredníctvom análnych alebo orálnych praktík (pokiaľ vedú k vyvrcholeniu) či praktizovaním onánie. Z rovnakého dôvodu treba podľa tohto prístupu odmietnuť i homosexuálne praktiky. Homosexuálna pohlavná aktivita totiž nie je spôsobilá naplniť účel ľudskej sexuality (telesné orgány, resp. ich funkcie, sú pri nej používané v rozpore s ich prirodzeným účelom). Tým je zároveň odmietnuté uznanie iných než heterosexuálnych manželstiev, keďže manželstvo je chápané ako sexuálne spoločenstvo, ktorého principiálnym cieľom je založenie rodiny a výchova detí.

Je zrejmé, že pokiaľ postavíme teóriu prirodzeného práva a z nej vyplývajúce zákonodarstvo na predostretej argumentácii, potom sa táto premietne aj do vymedzenia individuálnych práv (do práva na uzavretie manželstva, príp. do reprodukčných práv), teda do civilného života, kde prejaví svoju spoločenskú (sociálno-etickú, resp. právnu) tvár. O to napokon v súčasnosti aj mnohí konzervatívci usilujú, keď apelujú na usmernenie života spoločnosti tak, aby bol v súlade s prirodzenosťou a prirodzeným účelom človeka a jeho Bohom daných schopností a inštitúcií. Žiaducim dôsledkom je tu najmä legislatívne zachovanie tradičného pojmu manželstva. Diktát rozumu, ktorý vyhodnocuje pozorovaný svet, vedie podľa zástancov tejto doktríny racionálny subjekt k záverom, ktoré preňho nemusia byť vždy aktuálne subjektívne príjemné (ide totiž o dosiahnutie objektívnej blaženosti, nie hedonistickej),⁹ sú však morálne správne, pretože rešpektujú racionalitu Stvoriteľom nastaveného poriadku vecí a tým vlastne aj Jeho vôľu, ktorá nám je dostupná z pozorovania sveta za účasti rozumu.¹⁰ Podľa proponentov tejto koncepcie ide o dobro

úvahy prichádza napríklad aj kruté ponižovanie ženy, ktorú Onán využíval na sexuálne služby, ale v rozpore s jej vôľou mať syna).

⁹ Nezáleží teda na tom, ako sa cítim, ale na tom či žijem v zhode s prirodzenosťou, resp. či realizujem svoj plný potenciál vyplývajúci z mojej prirodzenosti. K subjektivistickým a objektivistickým teóriám blaženosti pozri napríklad: Ben Bradley, *Well-Being* (Cambridge: Polity Press, 2015).

¹⁰ Hoci sa teória prirodzeného zákona neraz kladie do protikladu voči teórii Božieho príkazu, rozhodne neplatí, že by teória prirodzeného zákona v klasickej tomistickej verzii ignorovala Božiu vôľu. Prirodzenosť vecí je

jednotlivca i spoločnosti, pretože práve k nemu dodržiavanie prirodzeného zákona nakoniec vždy vedie ako to najlepšie z možných riešení.

1.1 Rôzne spôsoby dôvodovania prirodzenosťou

Ako z vyššie uvedeného vyplýva, pri argumente zo zneužitia schopnosti, resp. pri klasickej tomistickej teórii prirodzeného zákona ako takej, je kľúčovým pojmom pojem prirodzenosti. Prirodzenosťou však v praxi argumentujú nielen kresťania a okrem kritiky homosexuality sa používa aj na ospravedlnenie promiskuity, zabíjania zvierat a konzumácie mäsa, uprednostňovania blízkych ľudí pred cudzími a i. Môže pritom ísť o rôzne chápania pojmu prirodzenosti. Keď napríklad niekto tvrdí, že homosexualita je v rozpore s prirodzenosťou, môže tým myslieť dve, resp. tri odlišné veci – buď hovorí o (1) rozpore homosexuality s prirodzenými sklonmi väčšiny ľudí, prípadne (2) o jej absencii či nízkom výskyte v prírode, alebo hovorí (3) o jej nekompatibilite s prirodzeným účelom pohlavnej schopnosti človeka. Všetky tieto zdôvodnenia dokážu byť v harmónii, nie sú však totožné.

Prvý a druhý spôsob sa často používa aj v prospech už spomínanej obhajoby konzumácie mäsa. Argumentuje sa napríklad, že (1) ľudia jedia mäso od nepamäti, resp. že majú naň „prirodzenú chuť“ (prirodzený sklon ho jesť) alebo, (2) že mäsožravectvo je celkom bežné v prírode. Obdobne možno ospravedlňovať i promiskuitu (tvrdiť, že človek nie je prirodzene monogamný, že evolučný proces, resp. prirodzený výber, do samcov vložil tendenciu oplodniť čo najviac samíc a pod.) či uprednostňovanie príbuzných pred cudzími ľuďmi (k blízkym cítime prirodzene viac lásky než k cudzím; z horiaceho domu radšej vynesieme jedno svoje dieťa, než dve cudzie deti, ktoré sa nachádzajú v inej časti domu, hoci tým zachránilme len jeden ľudský život namiesto dvoch; aj zvieratá si prirodzene chránia svojich potomkov a pod.).¹¹

v rámci nej nástrojom rozpoznania a zároveň určitej racionalizácie Božej vôle, ktorá je týmto spôsobom človeku dostupná a zrozumiteľná, zatiaľ čo v teórii Božieho príkazu sa počíta s napohľad nepochopiteľnými Božími príkazmi, pre ktoré nie sme schopní nájsť rozumové vysvetlenia v rámci nášho poznania sveta a človeka v ňom, resp. počíta sa s absolútnou Božou slobodou zvoliť si čokoľvek. Rôzni katolícki proponenti teórie prirodzeného zákona však historicky narábali (i aktuálne narábajú) s rôznym poňatím relevantnosti Božej vôle pri tomto zákone (i medzi Vázquezom a Suárezom boli napríklad v tomto ohľade rozdiely).

¹¹ Na rozdiel od nízkej presvedčivosti poukazu na prirodzené sklony človeka jesť mäso či na prirodzený výskyt mäsožravectva v prírode (ktorú dnes oprávnene kritizujú Peter Singer, Gary Francione a mnohí ďalší), nehovoriac o problematickej obhajobe promiskuity, znie argument prirodzeným sklonom k uprednostneniu vlastných detí pred cudzími omnoho intuitívnejšie a, ako naznačuje Andrew Fiala, môže byť opodstatnený aj z hľadiska určitej filozofie lásky (Andrew Fiala, „The Philosophy of Love. Lecture 4,“ dostupné na internete dňa 19.08.2020, <https://www.youtube.com/watch?v=-s3YvjYi5c>). V katolíckom morálnom myslení (pokiaľ mu správne rozumiem), kde sa v zásade schvaľuje záchrana vlastného dieťaťa namiesto cudzích, však nejde len o to, že k vlastným deťom prirodzene prechováваме omnoho hlbšie city, než k cudzím, ale o to, že starostlivosť o potomkov patrí medzi základné dobré. Platí tu, že mám osobitnú zodpovednosť voči tým, ktorí sú prirodzeným objektom mojej starostlivosti.

Argument zo zneužitia schopnosti, ktorý predstavuje tretí spôsob dôvodovania, je však iný. Nekladie dôraz na prirodzenú tendenciu človeka, ako na výlučne psychologický aspekt či živočíšny inštinkt. Homosexuálne praktiky sú z hľadiska tohto argumentu zlé ani nie tak kvôli ich rozporu so sklonmi väčšiny ľudí alebo zvierat (aj keď naše sklony nám podľa Tomáša do určitej miery prezrádzajú, čo je dobré a čo zlé)¹² ale prednostne, kvôli tomu, že telesné schopnosti človeka sú pri nej využívané v rozpore s ich prirodzeným účelom, čím sa v skutočnosti bráni objektívnemu ľudskému zdaru, „prekvitaniu“ (*flourishing*). Nejde teda nutne o prirodzenosť v zmysle sklonu, ale predovšetkým o prirodzenosť v zmysle biologickej funkcie zodpovedajúcej podstate človeka a jeho objektívnej blaženosti. Skutočnosť že naše city neraz sú v zákryte s vykonaním toho, čo je morálne správne alebo morálne prípustné, s ideou ľudského „prekvitania“ súvisí, avšak z hľadiska samotného argumentu zo zneužitia schopnosti nie je rozhodujúca. Možno pripomenúť, že za rovnako problematickú ako homosexualita je tu považovaná aj antikoncepcia, pričom väčšina ľudí ju nepokladá za prirodzene odpudivú. Tvrdenie, že niečo je, či má byť, pre človeka prirodzene odpudivé, je teda z hľadiska argumentu zo zneužitia schopnosti druhotné.

V danom kontexte si v tejto časti ešte dovoľím poukázať na jeden, síce trochu nechutný, no ilustratívny modelový problém, ktorý nám poskytuje český film z r. 2008 s názvom *Kukačky*. Obsahom tejto romantickej komédie je vzťah medzi dvomi mladými ľuďmi, Gábinou (Martha Issová) a Petrom (Jakub Prachař), ktorí sa chcú vziať. Gábinina matka (Eva Holubová) však zistí, že biologickým otcom jej dcéry je Petrov otec (Jaroslav Dušek), takže vlastne ide o vzťah dvoch súrodencov. Petrovmu otcovi to potajme prezradí a spolu vymyslia plán, ako oboch mladých ľudí od seba oddeliť, aby zabránili incestu. Presvedčia Petra, že Gábina trpí akousi fekalomanskou poruchou spočívajúcou v nutkavej potrebe mať v svojej izbe pod posteľou kus čerstvej stolice, čím mu chcú nič netušiacu Gábinu sprotiviť (príbeh však nakoniec dopadne dobre, pretože sa ukáže, že Gábina v skutočnosti nie je Petrovou sestrou).

Prečo tento príklad uvádzam? Kvôli otázke morálnej váhy (ne)prirodzenosti a poukazu na rozdielne spôsoby jej zdôvodňovania. Ako z etického hľadiska hodnotiť Gábininu vymyslenú diagnózu? Pokiaľ by ňou skutočne trpela, mala by svoju potrebu potláčať ako neprirodzenú? Ak odpovieme kladne, potom je otázkou, v akom zmysle je daná potreba neprirodzená. Je

¹² Pozri napríklad: Peter Karl Koritansky, „Natural Inclination as a Basis for Natural Law,” in G. Butera (ed.) *Reading the cosmos: Nature, science, and wisdom* (Washington: Catholic University of America Press, 2012), 205 – 214, dostupné na internete dňa 21.08.2020, <https://maritain.nd.edu/ama/Reading/Reading401.pdf>. O zmysle pojmu *prirodzený sklon* (*inclinatio naturalis*) v Akvinského myslení, sa každopádne vedú polemiky [k tomu pozri napríklad: Sean B. Cunningham, *Natural Inclination in Aquinas* (Washington: Catholic University of America, 2013), dostupné na internete dňa 21.08.2020, <https://cuislandora.wrlc.org/islandora/object/etd%3A374/datastream/PDF/view>].

rozdiel, či budeme tvrdiť, že je neprirodzená preto, lebo (1) pre väčšinu ľudí je odpudivá (je v rozpore s ich prirodzenými sklonmi) a/alebo (2) ani v prírode sa bežne nevyskytuje, alebo (3) či budeme tvrdiť, že je neprirodzená preto, lebo pri jej uspokojovaní dochádza k využívaniu telesnej schopnosti (vyučovania) v rozpore s jej prirodzeným účelom (pričom o hygienu tu nejde; aj vo filme bola diagnóza spojená so snahou všetko naokolo vydezinfikovať). Konzekvcionalista bude tvrdiť, že pokiaľ takáto úchylka nikomu neškodí, mala by byť uspokojovaná, že je to, naopak, jej potláčanie, ktoré škodí. Zástanca etiky cnosti alebo deontológie, ktorý odmieta homosexuálne praktiky ako nemorálne, by však, v záujme konzistentnosti, mal zrejme odmietnuť ako nemorálne aj uspokojovanie uvedenej fekalomanskej úchylky, a to na základe niektorého z vyššie uvedených dôvodov (prípadne na základe nejakého ďalšieho dôvodu).¹³ Bude pritom rozdiel, či využije argumentáciu (1), (2) alebo (3), hoci záver bude vo všetkých prípadoch rovnaký.

1.2 Aretaická alebo deontologická koncepcia?

Aristoteles i Tomáš Akvinský sú tradične považovaní za predstaviteľov etiky cnosti (za tzv. aretaistov).¹⁴ Etika cnosti býva spravidla chápaná ako samostatný druh etických teórií popri deontologických teóriách (teda teóriách vychádzajúcich z pojmu povinnosti) a teleologických, resp. konzekvcionalistických teóriách (teóriách vychádzajúcich zo žiaducich dôsledkov ľudského konania). Vyššie popísané tomistické hodnotenie antikoncepcie, alternatívnych sexuálnych praktík či homosexuality (interpretované najmä prizmou argumentu zo zneužitia schopnosti) akoby však bolo skôr deontologické než aretaické. Akoby z povahy ľudského tela mala vyplývať striktná a neodvratná povinnosť nakladať, resp. nenakladať s ním určitými spôsobmi, ktoré sú tým vlastne samé osebe dobré alebo zlé. Nejde teda skôr o deontologickú koncepciu než o súčasť etiky cnosti? Ako vlastne odlíšiť deontológiu od etiky cnosti, keďže nielen deontologická, ale vlastne každá normatívno-etická teória potrebuje nejakým spôsobom pracovať s ideou morálnej povinnosti?

Tradičná odpoveď na práve položenú otázku znie, že deontológovia sa prioritne pýtajú, čo máme robiť, aretaisti zas, akí máme byť (a to, čo máme robiť, vyplynie až akosi sekundárne z toho, akí máme byť). Je teda pokyn k životu v zhode s prirodzenosťou resp. prirodzenou funkciou svojich schopností prednostne odpoveďou na otázku, čo máme robiť, alebo je prednostne odpoveďou na otázku, akí máme byť? Aretaické pýtanie sa, akí máme byť, súvisí s cnosťami, ktoré má dobrý človek vykazovať. Ak povieme, že heterosexuálny život v monogamnom manželstve bez používania antikoncepcie či alternatívnych sexuálnych praktík je cnostným životom, potom v načrtnutej predstave prirodzeného zákona zrejme

¹³ Možno napríklad tvrdiť, že daná fekalomanská potreba je v rozpore s ľudskou dôstojnosťou (jej uspokojovanie je tým pádom nemorálne a malo by byť potláčané).

¹⁴ Avšak, ako poukazujem nižšie, ohľadom aretaizmu Tomáša Akvinského nepanuje úplná názorová zhoda.

vidíme etiku cnosti. Ako však takúto cnosť pomenovať? Ako zdržanlivosť, rozumnosť alebo nejako inak? Možno ide o súbor rôznych cností. Ak máme problém s pomenovaním danej cnosti či daných cností a nevieme pre ne nájsť vhodné označenie, snáď sa nám núka vnímať pokyn k spomínanému spôsobu života skôr ako odpoveď na otázku, čo máme robiť, než ako odpoveď na otázku, akí máme byť. Tento záver sa ponúka ešte intenzívnejšie pri uvedomení si skutočnosti, že načrtnutá predstava správneho spôsobu života tu vlastne nepripúšťa výnimku (napr. že bariérová či hormonálna antikoncepcia nie je nikdy prijateľná).¹⁵

Treba však povedať, že konkrétna cnosť nutne nepotrebuje jasné slovné pomenovanie (je to len jazykový problém) a tiež treba podotknúť, že *cnosť* je v morálnej filozofii už od čias stoikov nezriedka chápaná ako excelentnosť v spôsobe života podľa prirodzenosti vecí či ako najlepší možný stav rozumovej duše, ktorá odhaľuje prirodzený poriadok a žije podľa neho.¹⁶ Ak použijeme takúto či nejakú obdobnú definíciu cnosti, potom je vlastne pojem prirodzenosti definičnou súčasťou pojmu cnosti.

Nie je však v takom prípade každá normatívno-etická koncepcia prirodzeného zákona automaticky aretaická? Nie je. Niektoré iné koncepcie prirodzeného zákona, a to liberálne koncepcie, ktoré stavajú na myšlienke *prirodzených morálnych práv jednotlivcov* (ako napríklad koncepcia Johna Locka či na ňu nadväzujúca koncepcia Roberta Nozicka), sú totiž zjavne deontologické.¹⁷ Zo skutočnosti, že človek má určité prirodzené morálne práva už tým, že je človekom, podľa týchto teórií plynú konkrétne morálne *povinnosti*, a to povinnosti rešpektu k daným právam. Až tieto povinnosti určujú etickú kvalitu ľudského konania. Etiku založenú na povinnosti rešpektu k morálnym právam sa logicky žiada chápať ako deontologickú. Nemôže teda platiť, že každá koncepcia prirodzeného zákona je (ako normatívno-etická koncepcia) automaticky aretaická. Pojem prirodzenosti môže byť definičným znakom pojmu cnosti, no neimplikuje, že každá etická koncepcia založená na pojme prirodzenosti, nutne spadá do rámca etiky cnosti (v prípade vyššie uvedenej definície ho treba chápať skôr ako nutnú podmienku, nie ako dostatočnú).¹⁸

¹⁵ Aj pápež Pavol VI. označil v encyklike *Humanae Vitae* antikoncepciu za zľú zo svojej podstaty. Rovnako sa vyjadruje aj Katechizmus Katolíckej cirkvi (kán. 2370). Označovanie činov alebo postojov ako dobrých alebo zlých zo svojej podstaty, teda pripisovanie im vnútornej hodnoty, je typické práve pre deontologický prístup.

¹⁶ William O. Stephens, „Stoic Ethics,” in *Internet Encyclopedia of Philosophy*, dostupné na internete dňa 16.06.2019, <https://www.iep.utm.edu/stoiceth/>. Tomášovo vymedzenie cnosti je o čosi všeobecnejšie; cnosť definuje ako „habitus, který dělá svého nositele a jeho dílo dobrým,” resp. ako „dobrou kvalitu mysli, na jejímž základě správně žijeme.“ [Tomáš Akvinský, *Otázky o ctnostech I. O ctnostech obecně*, prekl. Tomáš Machula (Praha: Krystal, 2013), 11], resp. s odkazom na Aristotela uvádza, že „*ctnost je nejvyšší mírou potence*.“ [Tomáš Akvinský, *Otázky o ctnostech III. Kardinální ctnosti*, prekl. Tomáš Machula (Praha: Krystal, 2013), 101].

¹⁷ Larry Alexander a Michael Moore, „Deontological Ethics“ (2016), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, dostupné na internete dňa 08.03.2019, <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-deontological/>.

¹⁸ Tvrdenie o definičnej povahe pojmu prirodzenosti vo vzťahu k pojmu cnosti platí pre tradičné, väčšinové, tomistické chápanie. Tzv. nová škola, ktorú spomínam neskôr, cnosť s pojmom prirodzenosti týmto

Je teda Tomášova koncepcia prirodzeného zákona aretaická alebo deontologická? Ako máme v danom ohľade chápať samotný argument zo zneužitia schopnosti (ktorý zatiaľ pokladajme za tomistický)?¹⁹

Súčasný katolícky filozof Jiří Fuchs v diele *Morálka bez mezí?* uvádza, že cnosť je „cilevĕdomě ustáleným návykem jednat v souladu s přirozeností“ a dodáva, že cnosti nás „disponují k tomu, abychom jednali v souladu s různými normami mravního zákona.“²⁰ Následne vysvetľuje úzky vzťah medzi štyrmi kardinálnymi cnosťami, ľudskou prirodzenosťou a mravným zákonom.²¹ Nepoznám jeho postoj k samotnému argumentu zo zneužitia schopnosti, každopádne, zdá sa, akoby pojem prirodzeného zákona v svojej interpretácii včleňoval do rámca etiky cnosti a pokladal ho teda za aretaický.

Iný český filozof, Tomáš Machula, sa v úvodnom slove k Akvinského komentáru k druhej knihe Etiky Nikomachovej explicitne kloní k záveru, že Akvinského etika je vo všeobecnosti etikou cnosti, akoby však zároveň implicitne kládol pojmy cnosti a prirodzeného zákona do určitej kontrapozície, ktorú treba zmieriť:

„Ctnostné jednání je pro Aristotela a Tomáše takové, jaké můžeme vidět u ctnostného člověka. Kde je ale ten vzorový příklad ctnostného člověka? Aristoteles více méně počítá s tím, že to rozumný člověk chápe a ví. MacIntyre konstatuje, že pro Aristotela je to vznešený Athéňan. Tomáš žil v jiné době a kultuře, takže musel svůj vzor ctnostného člověka hledat jinde. Na teologické rovině by to pro něj nebyl problém. Vzorem ctnosti par excellence je zajisté Ježíš Kristus a do značné míry i svatí. Na filosofické rovině je ale třeba argumentovat jinak. Zde vstupuje do hry přirozený zákon, vystihující člověka, který neuhýbá z cesty, na kterou ho postavila jeho přirozenost. Je to tedy člověk, jaký má být. Témata blaženosti, která je cílem lidského života, přirozeného zákona, který je identifikací vzoru správného života hodného lidství, a ctností, které jsou cestou i projevem cesty k tomuto cíli, se dostávají do souvislosti a harmonie. Přirozený zákon je tedy Tomášovým rozvinutím aristotelské etiky, nikoli její alternativou nebo revizí. V hlavním tématu etiky zůstává Tomáš naprosto v souladu nejen s Aristotelem, ale s velkou částí antické morálně-filosofické tradice vůbec. Tomášova etika zůstává etikou ctností.“²²

Aj v úvode k Akvinského pojednaniu o kardinálnych cnostiach Machula uvádza:

„Faktem je, že u většiny autorů novověké scholastiky převládlo téma přirozeného zákona, které se stalo určujícím prvkem etických soustav. Toto téma je také dnes velmi

spôsobom nespája. Zároveň spochybňuje harmóniu medzi stoickým a Akvinského nazeraním na pojem cnosti i na pojem prirodzeného zákona.

¹⁹ Ako je predostretý v salamanskej interpretácii Akvinského, o ktorej si však nie každý myslí, že skutočne vystihuje Akvinského pohľad na vec (nesúhlasí napr. Finnis).

²⁰ Jiří Fuchs, *Morálka bez mezí?: Krize etického myšlení* (Praha: Academia Bohemica, 2017), 160.

²¹ Ibidem, 160 a n.

²² Tomáš Machula, „Úvod,“ in Tomáš Akvinský, *Komentář k Etice Nikomachově. II. kniha*, prekl. Tomáš Machula (Praha: Krystal, 2013), 5–6.

studované a komentované. Na druhej strane existuje v novovekej scholastike taká celá rada traktátov o kardinálnych ctnostech.²³

Machula teda zrejme považuje pojem prirodzeného zákona za deontologický *per se*, keďže samotný pojem zákona vlastne v sebe obsahuje imanentnú ideu povinnosti.²⁴ Dostávame sa tým k zaujímavému obratu: pred chvíľou sme sa pýtali, či nie je každá koncepcia prirodzeného zákona aretaická, teraz sa zas môžeme pýtať presne opačne.

Austrálsky filozof John Haldane do tretice tvrdí, že hoci sa na Akvinského obvykle nazerá ako na zástancu etiky cnosti, jeho etické myslenie je v skutočnosti zložitejšie. Podľa Haldana nemožno Tomáša jednoznačne označiť za predstaviteľa etiky cnosti, pretože cnosti predstavujú len jeden z aspektov jeho morálnej filozofie. Haldane podotýka, že ďalšími relevantnými aspektmi Akvinského etiky sú dôsledky konania (čím sa Akvinský približuje ku konzekvencializmu) a tiež samotný spôsob konania resp. rešpekt určitých pravidiel (čím sa zas ponáša na deontológa). Podľa Haldana je Akvinský v skutočnosti pluralistom (v zmysle neredukovateľnosti jeho koncepcie na jeden konkrétny smer etických teórií).²⁵

Je tiež možné, že ide len o umelý problém. Známa aretaistka súčasnosti, Martha Nussbaumová, napríklad tvrdí, že medzi etikou cnosti a deontológiou v skutočnosti nie je jasná hranica;²⁶ o rozdieloch a vzájomnom vzťahu oboch etických prístupov teda možno polemizovať.²⁷ Medzi aretaistami dnes neexistuje ani celkom jasná zhoda na tom, čo je to cnosť (i keď nezhody sú tu, domnievam sa, skôr v detailoch, než v hrubých rysoch). Odpoveď na otázku zaradenia tomistickej koncepcie prirodzeného zákona, resp. samotného argumentu zo zneužitia schopnosti ako jej súčasť, pod deontológiu verzus pod etiku cnosti teda závisí od definície pojmov a ako taká je viac vecou teoretickej systematizácie než vecou praktických dopadov na morálne rozhodovanie jednotlivca či spoločnosti. Z hľadiska etiky ako vedy však táto otázka svoju relevanciu zrejme predsa len má. Ako ju teda uzavrieť?

Domnievam sa, že nasledovne: (1) Pokiaľ je prirodzený zákon spôsobom identifikácie cnosti, potom ide o súčasť etiky cnosti. (2) Ak však, prirodzený zákon dáva pomerne jasné

²³ Tomáš Machula, „Úvod,“ in Akvinský, *Otázky o ctnostech III. Kardinální ctnosti*, 23.

²⁴ Aj Kant v svojej koncepcii (najznámejšej zo všetkých deontologických koncepcií) definuje morálnu povinnosť ako „*nevyhnutnosť konať z úcty k zákonu.*“ [Immanuel Kant, *Základy metafyziky mravov* (Bratislava: Kalligram, 2004), 24].

²⁵ „Inaugural Moral Philosophy and Ethics Education lecture, Professor John Haldane,“ dostupné na internete dňa 18.06.2019, <https://www.youtube.com/watch?v=lrVH54p8cL8>.

²⁶ Na túto tému napísala už pred viac ako dvadsiatimi rokmi v *The Journal of Ethics* [č. 3 (1999): 163 – 201] príspevok s názvom „*Virtue ethics: A misleading category?*“

²⁷ Napríklad Zuzana Palovičová k tomu uvádza: „Etika cnosti predstavuje významný prínos k morálnej teórii, a to z hľadiska, ktoré iné etické systémy nemôžu poskytnúť. Morálna cnosť zahŕňa to, čo je pre človeka prirodzené, ale nemôže osvetliť závažnosť takéhoto konania. Deontologická etika zahŕňa morálny zákon, ale nie je identická s povinnosťou konať v súlade s normálnou ľudskou povahou, ľudským telos. Z tohto dôvodu deontologické prístupy a prístupy z hľadiska cnosti možno chápať ako dve odlišné, limitované, čiastočne sa prekrývajúce, ale navzájom od seba závislé perspektívy v etike.“ [Zuzana Palovičová, „Etika cnosti a etika pravidiel. Komplementarita, či alternatívy?“ in *Filozofia*, č. 6 (2003): 408].

a konkrétne odpovede na otázku, ako správne žiť (ako je to práve v prípade argumentu zo zneužitia schopnosti), zatiaľ čo cnosti dokážu, zo svojej podstaty, dať spravidla len približnú odpoveď, potom je pojem prirodzeného zákona deontologickým pojmom. (3) Alternatíve môžeme zotrieť hranicu medzi deontológiou a etikou cnosti. Z uvedených možností sa prikláňam k druhej. Domnievam sa, že prirodzený zákon a cnosti predstavujú dve rozdielne metódy etického usudzovania (ktoré, samozrejme, nutne nestoja proti sebe).²⁸ Najlepšou sa teda zdá odpoveď, že Akvinského prístup je v tomto zmysle pluralistický a že Akvinský svoje ťažiskovo aretaické myslenie spája so v zásade deontologickým konceptom prirodzeného zákona.

1.3 Kritika a odpovede

Voči načrtnutej koncepcii prirodzeného zákona, a osobitne voči argumentu zo zneužitia schopnosti, sú dnes vznášané rôzne námietky, ktoré možno zhrnúť do dvoch kategórií – ide o (1) námietky poukazujúce na absurdné dôsledky a o (2) námietky kritizujúce tzv. naturalistický omyl.

Ad 1): Oponenti vytykajú argumentu zo zneužitia schopnosti určitú absurdnosť. Pýtajú sa napríklad, či sa, v prípade, že budeme výlučne na základe myšlienky o prirodzenosti a prirodzenom účele vecí rešpektovať tézu o neprípustnosti antikoncepcie, masturbácie, homosexuálnych vzťahov a pod., nepremietne naše východisko aj do iných oblastí, v ktorých povedie k očividne nezmyselným záverom. Teda, či nebude napríklad nemorálne používať štupele do uší (bráni sa tým prirodzenej funkcii sluchu), chodiť po rukách (na chodenie máme nohy, nie ruky), inhalovať (vdychovanie plynu je brzdené kvapalnými čistočkami), žuť žuvačky bez cukru (žalúdok sa okamžite snaží tráviť, no nemá čo), kŕmiť batola umelou výživou, alebo vylievať materské mlieko (účelom tvorby mlieka v tele matky je predsa nakŕmenie potomka), používať antiperspiranty (bráni sa prirodzenej schopnosti potenia), holiť sa (odstraňujú sa fúzy, ktoré majú svoju prirodzenú funkciu) a pod.²⁹

Zástancovia argumentu zo zneužitia schopnosti odpovedajú, že uvedené protipríklady nie sú skutočnými protipríkladmi a že každý z nich možno vyriešiť jeho principiálnym odlíšením od používania antikoncepcie či nevhodných sexuálnych praktík.³⁰ Odmietajú tiež tvrdenie, že aspoň niektoré závery teórie prirodzeného zákona výrazne spochybňuje skutočnosť, že rôzne orgány ľudského tela majú viacero funkcií a ako také slúžia rôznym účelom (že ústa sú na jedenie, hovorenie aj dýchanie, pohlavné orgány môžu teda podľa oponentov slúžiť na plodenie, ale i na čisté potešenie, intimitu). Práve naopak, podľa

²⁸ Ako to napokon uvádza aj Machula.

²⁹ „The perverted Faculty Argument,” in *Biblical Scholarship*, dostupné na internete dňa 17.12.2019: <https://biblicalscholarship.wordpress.com/2019/01/04/the-perverted-faculty-argument/>.

³⁰ Feser, „In Defense of the Perverted Faculty Argument.”

zástancov argumentu zo zneužitia schopnosti táto skutočnosť podporuje obranu voči uvedeným protipríkladom (chodiť po rukách nie je nemorálne, pretože ruky možno používať na podávanie vecí i na zavesenie sa, vytiahnutie sa a pod.). Trvajú však na tom, že v pohlavnom akte nemožno od seba oddeľovať zjednocujúci (intímny) a plodiaci (prokreačný) účel. Na otázku, prečo tomu tak je, teda prečo nemožno uvedené dva účely sexuality chápať ako samostatné dobrá a prečo nemohlo byť Božím zámerom³¹ poskytnúť sexualitu ľuďom na obe dobrá relatívne nezávisle od seba (a to prinajmenšom pre situáciu hriechom zasiahnutého sveta), odpovedajú, že to skrátka vyplýva z prirodzenej povahy sexuálneho aktu.

Ad 2): Pokiaľ ide o problém tzv. naturalistického omylu, ktorý klasickej tomistickej koncepcii prirodzeného zákona kritici tiež vytýkajú, tento spočíva v odvodzovaní noriem (hodnôt) z faktov. Už David Hume v 18. storočí poukázal na logickú nemožnosť takéhoto odvodzenia. Svet bytia (faktov) a svet toho, čo má byť (svet noriem či hodnôt), sú dva oddelené svety, medzi ktorými neexistuje logický most. Zo skutočnosti, že veci nejako sú, logicky nevyplýva, že nejako majú alebo nemajú byť. Ak klasická teória prirodzeného zákona vyvodzuje morálne povinnosti z prirodzenosti vecí, potom podľa kritikov odvodzuje normy z faktov a dopúšťa sa práve naturalistického omylu.

Riešenie problému vzťahu noriem a faktov, ktoré bolo v súvislosti s tomistickou doktrínou prirodzeného zákona dosiaľ predložené, je v zásade štvoraké: (a) niektorí odpovedajú, že ide o pseudoprávny problém, (b) iní, že normy možno vyvodiť z túžob, (c) ďalší, že problém sa stratí, ak definujeme funkciu (účel) človeka a (d) zase ďalší, že hodnoty, na ktorých sú založené normy prirodzeného zákona, sú samoevidentné a v skutočnosti ich netreba odvodzovať z faktov.³²

Ad a): Inšpiráciu k myšlienke, že ide o pseudoprávny problém poskytuje dielo Johna Searla, ktorý aktuálne patrí medzi najvýznamnejších predstaviteľov analytickej filozofie. Searle tvrdí, že normy z faktov principiálne odvodiť možno, čo ilustruje na príklade jednoduchej popisnej vety: „Jones povie: Sľubujem ti, Smith, že ti zaplatím 5 dolárov.“ Táto veta nič neprikazuje, len konštatuje (patrí teda do sveta faktov, nie do sveta noriem), no zároveň z nej vyplýva, že Jones je povinný zaplatiť Smithovi 5 dolárov (jej dôsledky teda v skutočnosti patria do sveta noriem). Searle svoj príklad pomerne detailne rozpracoval v príspevku *How to derive an "ought" from and "is"*, ktorý publikoval už pred desiatkami rokov a ktorý vzbudil u logikov značný ohlas; tento ohlas bol však najmä kritický. Oponenti Searlovi vytýkajú

³¹ Aj Písmo vyzdvihuje zjednocujúci aspekt sexuality, čo je asi najjasnejšie vyjadrené v Piesni Šalamúnovej.

³² Tieto vysvetlenia veľmi pekne a systematicky podáva v svojej práci Shalina Stilleová. [Pozri: Shalina Stilleová, *Natural Law Theory and the „Is“—„Ought“ Problem: A Critique of Four Solutions* (Milwaukee: Marquette University, 2010), dostupné na internete dňa 28.11.2018, http://publications.marquette.edu/dissertations_mu/57].

zmiešavanie pojmov, ktoré k sebe nepatria a jeho pokus, dodnes nenachádza príliš silnú podporu filozofickej komunity.³³

Ad b): Podobne kontroverzná je snaha tvrdiť, že problém vzťahu noriem a faktov sa vyrieši odvođením noriem z túžob. Je síce pravda, že ak chcem X, potom som za určitých okolností povinný urobiť Y, aby som X dosiahol. Otázkou však je či musím chcieť X...³⁴

Ad c): Ani odpoveď z účelu (funkcie) človeka nie je podľa kritikov uspokojivá. Napríklad účelom hodínok je dobre merať čas, a teda dobré hodinky musia byť presné. Úlohou roľníka je zas dobre sa starať o pole, dobrý roľník sa teda musí dobre starať o pole.³⁵ Ako a na základe čoho však vymedziť účel človeka? Zdá sa, že každý pokus o určenie takéhoto účelu ostane v bludnom kruhu vyvodzovania noriem z faktov a nevyrieši ho (ibaže by sme účel človeka definovali čisto na základe nejakého Božieho ustanovenia v Písme; avšak to už by sme sa nachádzali v inej morálnej teórii – v teórii Božieho príkazu).

Ad d): Po týchto pokusoch prichádza k slovu tzv. nová škola prirodzeného zákona (alebo iným názvom aj nová škola prirodzeného práva) reprezentovaná postavami ako Germain Grisez, Joseph Boyle a dnes najmä John M. Finnis a Robert P. George,³⁶ ktorí tvrdia, že sa dokážu vyhnúť vyvodzovaniu noriem z faktov a pritom zachovať tomistický ráz prirodzeného zákona, ktorý však chápu trochu inak. Táto škola odmieta niektoré prvky aristotelovskej metafyziky i samotný argument zo zneužitia schopnosti. Zástancovia novej školy dokonca výslovne označujú uvedený argument za „smiešny“ (*ridiculous*) a tvrdia, že v skutočnosti nie je súčasťou Akvinského myslenia, ale je jeho nepresnou interpretáciou inými.³⁷ V svojich záveroch ohľadom homosexuality, antikoncepcie a pod. ako neprípustných

³³ K tomu pozri napríklad: Jeremiah Joven Joaquin, „John Searle and the Is-Ought Problem,“ *Scientia*, č. 7 (2017), dostupné na internete dňa 28.11.2018, <http://scientia-sanbeda.org/wp-content/uploads/2017/07/vol-2.1-John-Searle-and-the-Is-Ought-problem.pdf>.

³⁴ Uznanie odvodu noriem z túžob navyše otvára cestu konkurenčnému etickému smeru, ktorým je utilitarizmus (platí to prinajmenšom o preferenčnom utilitarizme).

³⁵ Stille, *Natural Law Theory and the „Is“–„Ought“ Problem: A Critique of Four Solutions*, 28–29.

³⁶ Hoci nie všetci si samozrejme myslia, že pokusy vyvodiť normy z faktov zlyhávajú. Zaujímavé je, že dokonca aj významný neoateista Sam Harris má v tomto ohľade iný názor. Vyvodzovanie noriem z faktov pokladá nielen za možné, ale aj za nevyhnutné pre sformulovanie správnej etickej teórie. Morálne kritériá treba podľa Harrisa zakotviť v ľudskej prirodzenosti (on však samozrejme ako ateista tomistickú koncepciu prirodzeného zákona a jej závery razantne odmieta a predkladá vlastnú morálnu teóriu s odlišnými závermi). V diele *The Moral Landscape* sa snaží preukázať potrebu určitého vyvodzovania noriem z faktov a robí tak na základe hypotetického príkladu najhoršieho možného sveta. Tvrdí, že predstavu sveta, v ktorom každá cítiaca bytosť trpí tak intenzívne a tak dlho, ako je to len možné, každý duševne zdravý človek odmietne ako nežiaducu a voľbu takéhoto sveta bude vnímať ako morálne zvrátenú. Dôvodom odmietnutia je podľa Harrisa naša prirodzenosť. Sme racionálne cítiace bytosti a ako také zo svojej prirodzenosti nedokážeme označiť voľbu najhoršieho možného sveta za morálne dobrú ani za morálne irelevantnú (nedokážeme si ju želať ani pripustiť). Harris sa domnieva, že súhlas s touto jeho tézou ukazuje na možnosť vyvodiť normy (hodnoty) z faktov, a teda na možnosť vyvodiť morálne normy (morálne hodnoty) z faktov o človeku a svete, v ktorom sa vyskytuje.

³⁷ John M. Finnis, *Prirodzený zákon a prirodzené práva*, prekl. Matúš Sitár (Bratislava: Kalligram, 2019), 97 (v anglickom origináli je to strana 48). Finnis tvrdí, že „Akvinský so všetkou pravdepodobnosťou naozaj

z hľadiska požiadaviek prirodzeného zákona sa každopádne s predstaviteľmi *starej školy*, resp. so zástancami argumentu zo zneužitia schopnosti, zhodujú.³⁸ Spôsob ich dôvodenia je však odlišný.

V danom ohľade je najznámejšou teória J. M. Finnisa, ktorá dokonca tvrdí, že dokáže prísť k rovnakým záverom ako klasická teória aj bez apriórneho predpokladu Boha.³⁹ Ako uvádza Petr Osina:

„Výchozím bodem Finnisovy teorie nejsou žádná ontologická či metafyzická tvrzení ani zvláštní teze o existenci Boha. To zásadně odlišuje jeho teorii od jiných tomistických doktrín přirozeného práva. Finnis buduje svou teorii odvolávaje se na v praktickém poznání každému dostupné základní hodnoty lidské existence či základní zásady veškerého praktického rozumu.“⁴⁰

Finnis po Akvinského vzore formuluje sedem základných hodnôt (jeho zoznam je mierne upravený; napríklad hľadanie Boha nahradzuje náboženstvom, ktoré však chápe veľmi voľne, až sekulárne).⁴¹ Tieto hodnoty pokladá za finálne, teda za hodnoty, ktoré neslúžia iným hodnotám, ale sú hodnotami samými osebe.⁴² Podstatou tejto teórie je téza, že finalita hodnôt ako sú napríklad poznanie, priateľstvo, hra, sociabilita a i., je vlastne v skutočnosti samoevidentná (samozrejmá)⁴³ a z uvedených finálnych hodnôt možno vyvodiť niekoľko základných (morálnych) práv.⁴⁴ Podľa Finnisa Akvinský:

nepoužil argument zo zneužitia schopnosti,“ a že „ani jeho sexuálna etika nie je štruktúrovaná na nijakom takomto argumente a je oveľa významnejšia a osvetľujúca, než sa bežne predpokladá.“ (Ibidem, 646).

³⁸ Pozri napríklad: Robert Anderson, „What is Right about Contra-Life Argument Against Contraception? *The Lincare Quarterly*, č. 1 (2010): 63–68, dostupné na internete dňa 28.05.2020, <https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1179/002436310803888925>.

³⁹ „Odlišné ve srovnání s jinými tomisty zaujímá Finnis stanovisko ke vztahu mezi Bohem a přirozeným právem. Podle tomistických teorií je Bůh (jako stvořitel člověka a jeho podstaty) zdrojem příkazů přirozeného práva a jejich zárukou. Finnis (podobně jako Hugo Grotius) nedělá z teze o existenci Boha výchozí bod svých úvah; existence Boha je v jeho teorii spíše závěrem než předpokladem. Finnis neodvozuje principy přirozeného práva z Boží vůle, jelikož každý, kdo tak činí, stojí před otázkou: 'Proč je třeba plnit vůli Boha?' Přijetí argumentů obsažených v 'nové teorii přirozeného práva' vede spíše k uznání existence 'Příčiny, která nemá vlastní příčinu'; tedy Boha chápaného jako Bytí, ve kterém podstata a existence jsou totožné. Spojení mezi tomistickou metafyzikou a etikou v 'nové teorii přirozeného práva' spočívá více v tom, že etika je cesta vedoucí k metafyzice.“ [Petr Osina, „Pojetí spravedlnosti v díle Johna Finnise,“ in *Ad iustitiam per ius* (Bratislava: Wolters Kluwer, 2018), 104–105].

⁴⁰ Petr Osina, „Etika přirozeného práva,“ in Tomáš Sobek a kol. *Právní etika* (Praha: Leges, 2019), 124.

⁴¹ Pozri napríklad: Shadia B. Drury, *Aquinas and Modernity: The Lost Promise of Natural Law* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2008), 138–139.

⁴² V axiológii (náuke o hodnotách) sa rozlišujú *inštrumentálne* a *finálne* hodnoty. Inštrumentálne hodnoty slúžia iným hodnotám (napríklad jedlo slúži životu a zdraviu), zatiaľ čo finálne hodnoty sú hodnotami osebe.

⁴³ „Proč jsou tyto hodnoty základní? Podle Finnise jsou základní a univerzální, protože jsou samozřejmě dobré, nemohou být analyticky redukovány na pouhou část nějaké jiné hodnoty nebo být nápomocny k provádění nějaké jiné hodnoty. Každá hodnota, pokud se na ni zaměříme, může být tou nejdůležitější.“ (Osina, „Etika přirozeného práva,“ 125).

⁴⁴ Napríklad z hodnoty poznania vyvodzuje právo „nebyť klamaný v situáciách (napr. pri vyučovaní, kázni, vo výskumnej publikácii, pri vysielaní správ), v ktorých sa rozumne očakáva skutočná komunikácia.“ [Alexander Brösl, *Dejiny politického a právneho myslenia* (Bratislava: Iura edition, 1999), 279]. Ako uvádza Petr Osina, ľudské práva sú vo Finnisovej teórii „základní náležitostí obecného dobra“ a „mají absolutní a univerzální

„[t]vrdí vlastne len tolko, že každý človek, ktorý je pri zmysloch, dokáže pochopiť, že život, poznanie, spoločenstvo, potomstvo a niekoľko ďalšie podobné základné aspekty ľudskej existencie sú ako také dobré, čiže stojí za to ich mať [...]“⁴⁵

Finnis tvrdí, že

„skutočným problémom morálky a zmyslu či významu ľudskej existencie nie je rozpoznať základné aspekty dobrého ľudského života, ale začleniť tieto rozličné aspekty do inteligentných a rozumných osobných záväzkov, projektov a činností, ktoré vytvárajú takú či onakú z mnohých obdivuhodných foriem ľudského života.“⁴⁶

Pokiaľ ide o samotný problém vzťahu noriem a faktov, na otázku, či zástancovia doktríny prirodzeného zákona dokázali, že normy možno odvodiť z faktov, Finnis odpovedá:

„Nedokázali, nemusia dokázať a klasickým zástancom tejto teórie sa ani len nesnívalo, že by sa o takéto odvodzovanie mali pokúšať. Táto odpoveď nepochybne vzbudí všeobecnú nespokojnosť. Lebo ak je správna, najrozšírenejšia predstava o prirodzenom zákone sa musí opustiť. A treba opustiť i s ňou súvisiacu najobľúbenejšiu námietku proti všetkým teóriám prirodzeného zákona, pričom mnohí budú musieť začať rozmyšľať o celej otázke prirodzeného zákona odznova. To znamená, že jednoducho nie je pravda, že každá forma morálnej teórie spočívajúcej na prirodzenom zákone nevyhnutne obsahuje presvedčenie, že výroky o povinnostiach a záväzkoch človeka možno odvodiť z výrokov o jeho prirodzenosti.“⁴⁷

Finnis následne explicitne odmieta tvrdenie, že by Akvinský považoval dobro a zlo za pojmy, ktoré sa analyzujú a fixujú v rámci metafyziky skôr, než sa aplikujú v rámci morálky.⁴⁸

Uvádza:

„Akvinský naopak čo najjasnejšie tvrdí, že prvé princípy prirodzeného zákona, ktoré určujú základné formy dobra a zla a ktoré dokáže primerane pochopiť každý, kto dosiahol vek užívania rozumu (a nielen metafyzici), sú *per se nota* (samy osebe zrejme) a nedokázateľné. Neodvodzujú sa z teoretických princíпов. Neodvodzujú sa z faktov. Neodvodzujú sa z metafyzických výrokov o ľudskej prirodzenosti, o povahe dobra a zla, o 'funkcii ľudskej bytosti' ani sa neodvodzujú z 'teleologickej koncepcie prirodzenosti' či z nejakej inej koncepcie prirodzenosti. Neodvodzujú sa ani nederivujú z ničoho. Sú neodvodené (hoci nie vrodené). Z týchto prvých, predmorálnych princíпов praktickej rozumnosti sú odvodené aj princípy správneho a nesprávneho konania, a nie z nejakých faktov, či už metafyzických alebo iných. Keď inteligencia rozlišuje, čo je dobré a o čo sa treba snažiť (*prosequendum*) pracuje iným spôsobom a prináša odlišnú logiku, než keď rozlišuje, ako sa veci majú (v oblasti dejín, vedy či metafyziky). Nejestvuje však dobrý dôvod tvrdiť, že táto druhá činnosť inteligencie je racionálnejšia než prvá. Akvinský by,

charakter. Existujú ve vzťahu s prirodzenými záväzkami. Jejich podstatou je požiadavka praktického rozumu, aby pri každej činnosti byly brány do úvahy všetky základné hodnoty a činnosť nebola zaměřena proti kterékoli z nich.“ (Osina, „Pojetí spravedlnosti v díle Johna Finnisse,“ 104).

⁴⁵ Finnis, *Prirodzený zákon a prirodzené práva*, 72.

⁴⁶ *Ibidem*, 73.

⁴⁷ *Ibidem*, 76 – 77.

⁴⁸ *Ibidem*, 77.

samozrejme, súhlasil, že 'keby bola prirodzenosť človeka odlišná, boli by odlišné i jeho povinnosti'. Základné formy dobra, ako ich chápe praktický rozum, sú tým, čo je dobré pre ľudské bytosti s prirodzenosťou, akú majú. Akvinský sa nazdáva, že praktické usudzovanie sa nezačína pochopením tejto prirodzenosti akoby zvonka, psychologickým, antropologickým či metafyzickým pozorovaním a posudzovaním definujúcim ľudskú prirodzenosť, ale zakúšaním vlastnej prirodzenosti takpovediac zvnútra vo forme vlastných sklonov. No opäť, neuskutočňuje sa tu žiaden proces vyvodzovania. Nie je to tak, že by človek usudzoval 'mám sklon (či každý má sklon) skúmať vecí' a potom z toho vyvodil 'teda poznanie je dobro, o ktoré sa treba snažiť'. Človek skôr v rámci jednoduchého neodvodzujúceho aktu porozumenia pochopí, že predmet sklonu, ktorý zakúša, je prípadom všeobecnej formy dobra pre neho (aj pre iných, ktorí sú mu podobní)."⁴⁹

Na bližší popis Finnisovej koncepcie (ktorú dnes mnohí pokladajú za najuspokojivejšiu verziu tomistického poňatia prirodzeného zákona) teraz nemám priestor. Možno však zmieniť, že vzbudila kritiku nielen v tábore oponentov koncepcie prirodzeného zákona,⁵⁰ ale aj v radoch zástancov klasickej tomistickej koncepcie (starej školy), ktorí tvrdia, že bez niektorých aristotelovských východísk (ktoré Finnis vylúčil) a bez teistického predpokladu nie je teória prirodzeného zákona v skutočnosti úplná a predstavitelia novej školy ju svojou metodológiou vlastne zdeformovali a zbavili sily.

2. Protestantské chápanie pojmu prirodzeného zákona a niektoré súvislosti

Všetko vyššie uvedené ukazuje, že tomistická koncepcia prirodzeného zákona a jej rôzne chápania predstavujú pomerne zložitú problematiku. A snáď práve táto zložitosť⁵¹ jej neraz uberá na presvedčivosti. Je to jeden z dôvodov, pre ktorý toto chápanie (či chápania) nenachádza(jú) úspech v sekulárnom prostredí. A je to tiež jeden z dôvodov, pre ktorý ho nenachádza(jú) ani v protestantizme, kde je ďalším dôvodom najmä skutočnosť, že protestantské etiky sa štandardne opierajú viac o Písmo, než o filozofiu. Je vhodné uviesť, že

⁴⁹ Ibidem, 77-78.

⁵⁰ Pozri napríklad: Stephen Macedo, „Sexual Morality and the New Natural Law,“ in Robert George (ed.) *Natural Law, Liberalism and Morality* (Oxford: Oxford University Press, 1996), 27 – 48.

⁵¹ Mnohí by však nesúhlasili s tým, že najslabším článkom danej koncepcie je vyššie rozobratý problém vzťahu noriem a faktov. Viacerí sa totiž domnievajú, že humovská kritika myšlienky prirodzeného zákona je v danom ohľade preexponovaná a že problém vzťahu noriem a faktov je tak trochu „umelým,“ čisto teoretickým problémom, pričom etika využiteľná pre život si vyžaduje skôr *praktickú rozumnosť*, pre ktorú tento problém v podstate neexistuje. A myslia si to nielen zástancovia náboženských etík, ale aj nenáboženských. Okrem Sama Harrisa, ktorého som spomenul v jednej z vyššie uvedených poznámok pod čiarou, možno poukázať napríklad na známeho anarcho-kapitalistu Murraya Rothbarda. S odvolaním sa na Philipu R. Footovú dokonca Rothbard uvádza, že „Humeovi se ve skutečnosti nepodařilo prokázat, že hodnoty nelze odvozovat z faktů. Často se soudí, že v závěru úsudku nemůže být nic, co předtím nebylo přítomno v jedné z premis. Proto závěr 'mětí' nemůže plynout z popisných premis. Nicméně závěr plyne z obou premis najednou. 'Mětí' nemusí být přítomno ani v jedné z premis, pokud bylo správně odvozeno. Tvrzení, že je nelze odvodit, je tvrzením bez důkazu.“ [Murray N. Rothbard, *Etika Svobody*, prekl. Martin Froněk, Petr Fiala a Josef Šíma (Praha: Liberální institut, 2009), 61]. Rothbard patril medzi zástancov myšlienky prirodzeného zákona v lockovskej verzii.

klasickí reformátori ako Luther⁵² a Kalvín⁵³ s pojmom prirodzeného zákona nejakým spôsobom pracovali a že učeniu o prirodzenom zákone sa venovala aj tzv. protestantská scholastika, ktorá nadviazala na diela autorov ako Cicero, Augustín či Tomáš Akvinský. Samostatná rozpracovaná protestantská normatívno-etická koncepcia prirodzeného zákona, ako teória morálky, však nevznikla, alebo sa aspoň neujala.

Neskôr sa navyše prístup mnohých protestantov k akejkoľvek predstave prirodzeného zákona stal rezervovaným, a k jej zásadnému odmietnutiu došlo v diele dialektickej teológie, ktorej najvýznamnejší predstaviteľ Karl Barth poprel možnosť prirodzeného poznania Boha (odmietal existenciu prirodzeného zjavenia, a uznával len špeciálne zjavenie, teda Písmo) a s tým odmietol i možnosť prirodzeného poznania Božích hodnôt, čiže aj ideu prirodzeného zákona.⁵⁴ Tento dôraz dialektickej teológie však v protestantizme nezískal takú podporu, aby sa pojem prirodzeného zákona z protestantského etického myslenia vytratil. Naopak, dodnes sa tento pojem v protestantských etikách pomerne bežne objavuje.⁵⁵ Treba však povedať, že tu nebol a nie je chápaný rovnako ako v katolíckom prostredí.

⁵² Lutherovým učením o prirodzenom zákone sa zaoberá napríklad publikácia Lubomíra Batku *Prirodzený zákon a stvoriteľský poriadok v evanjelickej etike*. Problematike prirodzeného zákona sa venuje aj Pavel Andrei Prihracki, ktorý v svojom príspevku komparujúcom Lutherovo a Augustínovo učenie o prirodzenom zákone prichádza k záveru, že „[r]adikálne vnímanie hriechu núti Luthera upustiť od myšlienky života v súlade s ‘lex naturalis’ a obmedzuje pôsobnosť prirodzeného zákona na ‘cognitio Dei naturalis’ a rozlišovanie dobrého od zlého, ktoré je manifestované v Zlatom etickom pravidle“ a dodáva, že „Luther prijíma v niektorých veciach od Augustína impulzy, ktoré inkorporuje do svojej teológie, inokedy sa zase od nich dištancuje. Každý takýto odklon je teologicky podmienený a reflektuje Lutherovu snahu byť konzekventný v teológii.“ [Pavel Andrei Prihracki, „Porovnanie učenia o prirodzenom zákone u Augustína a Luthera zamerané na výklad Rim 2, 13 – 16,“ in *Testimonia Theologica*, č. 11 (2017): 116, dostupné na internete dňa 08.01.2019, https://www.fevth.uniba.sk/fileadmin/ebf/testimonia_theologica/2017/2017-2/TT_2017_2_Prihracki_Porovnanie_ucenia_o_prirodzenom_zakone_u_Augustina_a_Luthera_zamerane_n_a_vyklad_R_2_13-16.pdf].

⁵³ Ku Kalvínovmu chápaniu prirodzeného zákona, respektíve prirodzeného práva pozri napríklad: M. J. DeBoer, „John Calvin, the Civil Magistrate Law and the natural Law: Exploring Calvins Understanding,“ *Liberty University Law Review*, č. 3 (2008): 649 – 684. V právnom kontexte je významnou postavou protestantského myslenia v danom ohľade najmä kalvínsky politický filozof ranného novoveku Johannes Althusius [k jeho mysleniu pozri napríklad: John A. Witte, „A Demonstrative Theory of Natural Law: Johannes Althusius and the Rise of Calvinist Jurisprudence,“ in Deirde King Hainsworth and Scott R. Paeth (eds.) *Public Theology for Global Society* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), dostupné na internete dňa 09.06.2020: <https://ssrn.com/abstract=1863623.pdf>, pozri tiež: Martin Wernisch, *Politické myšlení evropské reformace*. (Praha: Vyšehrad, 2011), 367 a n.].

⁵⁴ Barth sa zaoberal aj dielom Anselma z Canterbury, ktorý je známy najmä svojím ontologickým dôkazom Boha, ktorý podľa všeobecne prijímaného názoru predstavuje vlastne prejav prirodzeného zjavenia (zjavenia v rozume). „Dilem Fides quaerens intellectum (1931), ktoré je osobní a výraznou interpretáci Proslogionu svätého Anselma, Barth zdôrazňuje Anselmovu teologickú epistemológiu.“ [Rosino Gibellini, *Teologické směry 20. století* (Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011), 29]. Určitým kritikom myšlienky prirodzeného zjavenia bol v 20. storočí aj Paul Tillich [pozri: Paul Tillich, *Systematická teológia*, prekl. Ján Grešo (Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 2009), 103 – 104]. Iný názor na otázku prirodzeného zjavenia mal Barthov súčasník a spolupracovník Emil Brunner, ktorý patril k zástancom umiernennej prirodzenej teológie.

⁵⁵ Pozri napríklad: Igor Kišš, *Sociálna etika* (Bratislava: Univerzita Komenského, 2006), 61 a n.; Norman L. Geisler, *Christian Ethics: Contemporary Issues and Options*, 2. vyd. (Grand Rapids: Baker Academic, 2010), 123 a n.

Zatiaľ čo katolícke poňatie prirodzeného zákona je postavené najmä na filozofických základoch, protestantské chápanie sa orientuje v zásade len na Písmo – na biblické učenie o mravnom zákone, ktorý majú i pohania vpísaný vo svojich svedomiach. Samotný biblický základ pre učenie o prirodzenom zákone v Rim 2 je na sformulovanie prepracovanej normatívno-etickej teórie príliš strohý. Buď teda treba pojem prirodzeného zákona chápať skôr ako morálno-epistemologický (meta-etický), alebo ho ako normatívno-etický pojem možno vzťahovať najvyššie na rámcové normy druhej dosky Desatora⁵⁶ či na princíp Zlatého pravidla.⁵⁷ Vyplýva z toho, že pojem prirodzeného zákona má v protestantskom prostredí o čosi „štíhlejší“ obsah.

Vzhľadom na nezáväznosť aristotelovsko-tomistickej tradície a vzhľadom na princíp *sola Scriptura*, majú protestanti v praxi o čosi voľnejší prístup k niektorým etickým otázkam, ako je najmä už spomínané používanie antikoncepcie a masturbácia.⁵⁸ Pokiaľ v niektorých etických záveroch existuje medzi katolíckym a konzervatívnym protestantským prístupom zhoda, nie je to nutne dané aplikovaním rovnakej morálnej filozofie, ale skôr zhodou záverov vyplývajúcich z tomistickej koncepcie prirodzeného zákona (či jej konkrétnej interpretácie) so závermi vyplývajúcimi z konzervatívneho čítania Písma (najlepším príkladom je tu otázka homosexuality a otázka vymedzenia pojmu manželstva).⁵⁹

⁵⁶ Reinhard Hütter, „The Twofold Center of Lutheran Ethics: Christian Freedom and God’s Commandments,” in Karen, L. Bloomquist and John R. Stumme (eds.) *The Promise of Lutheran Ethics* (Minneapolis: Fortress Press, 1998), 48 a n.

⁵⁷ Ľubomír Batka, „Prirodzený zákon a bioetika z pohľadu evanjelickej etiky,” in Zuzana Plašienková (ed.) *Bioetické výzvy a súčasnosť* (Bratislava: Stimul, 2015), 148.

⁵⁸ Zdá sa síce, že Luther, Kalvín i Wesley pôvodne interpretovali príbeh o Onánovi v zásade rovnako ako katolícki vykladači, no neskôr došlo v protestantských kruhoch k prehodnoteniu tohto výkladu a dnes ho tu zastáva málokto. Mnohí protestanti majú tendenciu chápať plodiaci a zjednocujúci (intímny, slasťný) aspekt ľudskej sexuality ako samostatné dobré, ktoré nie je nutné spájať. Oporu im v danom ohľade poskytuje aj už spomínaná biblická kniha Pieseň Šalamúnova (Veľpieseň), ktorá vyzdvihuje zjednocujúci aspekt ľudskej sexuality a mlčí o plodiacom aspekte.

⁵⁹ Každopádne, možno sa pýtať, či prienik medzi katolíckym filozofickým a protestantským biblicistickým východiskom nie je s ohľadom na samotný problém homosexuality hlbší. V Novej zmluve sa totiž nachádza jeden text, ktorý, zdá sa, priamočiaro spája problém homosexuality s prestúpením Desatora. Ide o 1. Tim 1, 9–10: „[...] Zákon nie je určený spravodlivému, ale pre tých, čo prestupujú Zákon, pre vzdorovitých, bezbožných a hriešnikov, pre nehanebníkov a svetákov, pre otcovrahov a matkovrahov, pre vrahov vôbec, pre smilníkov a súložníkov s mužmi, pre obchodníkov s ľuďmi, pre klamárov a krivoprišažníkov a pre čokoľvek iné, čo sa ešte prieči zdravému učeniu.” Pokiaľ hriechy vymenované v tejto pasáži zodpovedajú porušeniu jednotlivých ustanovení Desatora (a zdá sa, že skutočne zodpovedajú; čo do poradia i vecného záberu), potom Pavol v tomto texte pokladá homosexualitu za prestúpenie Desatora, keďže tu ako porušovateľov šiesteho resp. siedmeho prikázania spomína súložníkov mužov resp. doslovne „samcoložníkov”. Už dlhodobo sa vedú spory o tom, ako gréckemu termínu *arsenokoitai* na tomto mieste rozumieť. Podľa progresívnejších výkladov ide výlučne o pederastov, zatiaľ čo podľa konzervatívnych výkladov ide o praktizujúcich homosexuálov vo všeobecnosti. Z konzervatívneho protestantského hľadiska teda máme v tomto texte vlastne dočinenia s odmietnutím homosexuality relevantnou (kánonicou) interpretáciou Desatora ako vyjadrenia prirodzeného zákona. Problémom však ostáva skutočnosť, že nemorálnosť homosexuálneho života nie je prirodzene zrejmá. Norma prirodzeného zákona sa tak vlastne v tejto perspektíve paradoxne mení na autoritatívny božský príkaz a stráca svoju epistemickú povahu.

Uvedenie si tejto skutočnosti je dnes relevantné v súvislosti so spoločenskými diskusiami, ktoré sa vedú v niektorých štátoch západného sveta. Napríklad v americkom prostredí predstavuje v rámci diskusií o otázke homosexuálnych manželstiev pomerne výrazný konzervatívny hlas skupina predstaviteľov novej školy prirodzeného práva sústredená okolo Roberta Georgea. On a spolu s ním niekoľkí mladí katolícki filozofi ako Ryan Anderson, Sherif Girgis⁶⁰ a ďalší dnes bojujú proti myšlienke homosexuálnych manželstiev nielen empirickými argumentmi niektorých výskumov, ale aj filozofickými argumentmi tomistickej koncepcie prirodzeného zákona vo verzii novej školy. Okrem toho možno poukázať aj na stále silný hlas niektorých predstaviteľov starej školy, najmä na významného profesora filozofie Edwarda Fesera, ktorý je asi najznámejším súčasným obhajcom argumentu zo zneužitia schopnosti.⁶¹ Zdá sa, že pre všetky tieto postavy je filozofická koncepcia prirodzeného zákona v skutočnosti tým hlavným dôvodom v prospech obhajoby daných konzervatívnych hodnôt v osobnom i verejnom živote (i keď predstavitelia starej a novej školy používajú odlišné zdôvodnenia svojich spoločných záverov) a dotýka sa podľa nich pravého jadra problému.

Naproti tomu konzervatívni protestanti majú dnes pri odmietaní homosexuálnych manželstiev, či iných kontroverzných progresívnych krokov, iné východisko. Ich etika sa usiluje byť ťažiskovo biblickou, nie filozofickou. Kritérium pre morálnu diskvalifikáciu homosexuality (či už na individuálno-etickej alebo na sociálno-etickej úrovni) je teda pre nich najmä hermeneutické (ide o určitý výklad Písma), zatiaľ, čo pre zástancov aristotelovsko-tomistickej tradície je v popredí najmä kritérium metafyzické (klúčovým je tu pojem prirodzenosti v spojení s ideou praktického rozumu).

Apel zástancov tomistického poňatia prirodzeného zákona môže nájsť aj u mnohých konzervatívnych protestantov oporu v niektorých konkrétnych krokoch, o ktoré sa títo zástancovia vo verejnom živote snažia (ako je odmietnutie manželstva osôb rovnakého pohlavia a výchovy detí týmito pármí), nedosiahne však úplný súhlas s filozofickými zdôvodneniami, pre ktoré majú byť dané kroky presadené. V politickom zápase je síce spravidla dôležitejšia zhoda na cieľi, než na jeho konkrétnom zdôvodnení, avšak ani zdôvodnenie konkrétneho politického postoja nemožno pokladať za irelevantné.

Aj preto sa ponúka otázka, ktorý z uvedených prístupov má dnes väčšiu presvedčovaciu silu v rámci samotných konzervatívnych kresťanských skupín – či skôr filozofický alebo biblicistický. Teda, ktorý z nich bude získavať viac, prípadne pri postupujúcej sekularizácii strácať menej, prívržencov konzervatívnych hodnôt. Na jednej strane síce možno tvrdiť, že zmeniť hermeneutiku Písma je pod tlakom doby vždy ľahšie, než zmeniť

⁶⁰ Pozri napríklad ich spoločnú knihu *What Is Marriage? Man and Woman: A Defense* (2012).

⁶¹ Spomenúť možno aj Timothyho Hsiao [Timothy Hsiao, „The Perverted Faculty Argument,“ *Philosophia Christi*, č. 1 (2017): 207–216].

chápanie metafyziky a praktickej rozumnosti (a z nich vychádzajúcej etiky), a teda, že filozofické východisko je bezpečnejšie, pretože je odolnejšie voči zmenám. Na druhej strane však treba povedať, že medzi katolíckymi a protestantskými konzervatívami dnes v zásade panuje zhoda na tom, že nie je prípustné, aby „tlak doby“ stačil na prehodnotenie etických téz založených na ustálenom porozumení Biblii a že sa vždy treba pýtať, aké zmeny v hermeneutike Písma sú ešte poctivé, a aké už nie.

Prikláňam sa skôr kodpovedi, že v konzervatívnom kresťanstve má už dnes vo všeobecnosti väčšiu presvedčovaciu silu prístup založený na Biblii než na filozofii a že tomu tak bude aj v budúcnosti, hoci celkové množstvo konzervatívcov sa bude zrejme zmenšovať. Teda, že v boji za konzervatívne hodnoty bude vnútri samotných kresťanských kruhov v najbližšej budúcnosti dominovať skôr biblicistická argumentácia (hoci navonok stačiť nebude) spojená s viac-menej len morálno-epistemologickým, prípadne s relatívne strohým normatívno-etickým chápaním pojmu prirodzeného zákona⁶² než filozofická koncepcia prirodzeného zákona v normatívno-etickej verzii, ako ju poznáme z tomistického prostredia (či už v podaní starej alebo novej školy), nehovoriac o samotnom argumente zo zneužitia schopnosti, ktorý je zrejme pre väčšinu ľudí neintuitívny.

Záver

V tomto príspevku som sa venoval pojmu prirodzeného zákona v kontexte súčasného kresťanského myslenia. Všimol som si katolícke poňatie, ktoré pracuje s myšlienkou prirodzenosti a prirodzeného účelu a zmienil som jeho dopady na niektoré individuálno-etické a sociálno-etické problémy. Dotkol som sa odlišných podôb argumentácie prirodzenosťou a tiež otázky zaradenia tomistického poňatia prirodzeného zákona, resp. osobitne argumentu zo zneužitia schopnosti, pod deontológiu verus pod etiku cnosti. Venoval som sa aj námietkam, ktoré sú voči tomuto poňatiu vznášané. Ďalej som poukázal na rozdiel v chápaní pojmu prirodzeného zákona v katolíckom a v protestantskom prostredí a stručne som rozobral potenciálne implikácie tohto rozdielu.

⁶² Marek Neština sa napríklad domnieva, že evanjelické chápanie prirodzeného zákona (v interpretácii Ľubomíra Batku, ktorý podáva výklad Lutherovho učenia o prirodzenom zákone) v zásade neodporuje hodnotám sekulárneho diskurzu. „Domnievam sa, že argumentácia, ktorá je založená na zlatom etickom pravidle, je v zhode s koncepciou verejného rozumu Johna Rawlsa,“ uvádza. [Marek Neština, *Podoby náboženskej argumentácie v liberálnej demokracii* (Bratislava: UK, 2017), 192].

Kontakt na autora:

Katedra teórie práva a sociálnych vied
Právnická fakulta
Univerzita Komenského v Bratislave
Šafárikovo nám. č. 6
810 00 Bratislava
Email: martin.turcan@flaw.uniba.sk

Autor je zároveň externým doktorandom na Katedre systematickej teológie Evanjelickej bohosloveckej fakulty UK v Bratislave a učiteľom na Adventistickom teologickom inštitúte v ČR.

Peer reviewed by:

prof. Michal Chabada, PhD.
prof. ThDr. Pavel Hanes, PhD.

[Published online December 16, 2020]



TESTIMONIA THEOLOGICA XIV:1 (2020): 31-45

FEVTH.UNIBASK/VEDA/TESTIMONIA-THEOLOGICA/

ODPUSTENIE A ZMIERENIE: VZŤAH LÁSKY A SPRAVODLIVOSTI Z PERSPEKTÍVY OSPRAVEDLNENIA VIEROU*

O. Univ.-Prof. Dr. DDr. h.c. Ulrich H.J. Körtner

Abstract:

Der Beitrag erörtert die Frage, in welchem Verhältnis Gottes Liebe und seine Gerechtigkeit zueinander stehen. Wenn Gott Liebe ist, kann er dann gerecht sein? Wenn Gott aber gerecht ist, wie kann er dann Liebe sein? Eine Antwort auf diese Fragen wird in der Perspektive der paulinischen und reformatorischen Lehre von der Rechtfertigung versucht. Hierbei ist nicht vorausgesetzt, dass es sich bei Liebe und Gerechtigkeit um feststehende Größen oder Begriffe handelt, deren Verhältnis gegenüber philosophischen Theorien lediglich neu bestimmt oder anders akzentuiert wird. Vielmehr wird sich zeigen, dass schon die in Rede stehenden Begriffe selbst eine andere Bedeutung annehmen, wenn sie im Kontext der paulinischen Rechtfertigungslehre verwendet werden. Ausblickhaft zeigt der Beitrag die praktischen Konsequenzen der Rechtfertigungslehre für eine Kultur des Erbarmens und des Verzeihens.

Keywords:

Vergebung, Versöhnung, Gerechtigkeit, Rechtfertigung durch den Glauben, Gericht

1. Bytie a jazyk

Ak je Boh láska, môže byť Boh zároveň spravodlivý? Tento príspevok sa venuje otázke stanovenia vzťahu medzi láskou a spravodlivosťou z paulínskej a reformačnej perspektívy učenia o ospravedlnení. Pritom sa nepredpokladajú pevne stanovené veličiny alebo koncepty, ktorých vzťah je iba určený nanovo, alebo diferentne akcentované vzhľadom na filozofické teórie. Skôr sa stane zjavným, že skúmané pojmy preberajú odlišný význam, ak sa používajú v kontexte paulínskeho učenia o ospravedlnení.

Ako vysvetlil Ludwig Wittgenstein, význam slova tkvie v jeho použití v jazyku.¹ Avšak jazyk sa neobmedzuje iba na opis reality, ktorá existuje nezávisle od neho. Nielenže interpretuje realitu, skôr realitu vytvára a je dokonca schopný realitu a život poškodiť a zničiť. Jazyk nepreniká len do hĺbky existujúcich možností, ale môže otvoriť aj nové možnosti –

* Do slovenského jazyka preložil Mgr. Maroš Nicák, Dr. theol., Inštitút kontextuálnej teológie, Evanjelická bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislave.

¹ Por. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* (stw 203) (Frankfurt a.M. 1977), 41 (no.43).

alebo im brániť a zmať ich. Keď Wittgenstein hovorí o použití v jazyku, popisuje vsadenie jazyka do formy života, ktorá je naopak jazykom úplne preniknutá a štruktúrovaná. Týmto, ako je všeobecne známe, predstavuje Wittgenstein svoju koncepciu jazykovej hry.²

Jazyk tiež nie je iba médiom interpretácie bytia, ale médiom, v ktorom sa bytie ukazuje a realizuje, rovnako ako človek nielen má alebo vytvára jazyk, ale aj je jazykom. Ako lingvisticky konštituované a spoločenské entity pokračujeme nielen v dialógoch – napr. o láske a spravodlivosti –, ale aj dialógom sme, ako povedal Friedrich Hölderlin.³ Práve pre tento dôvod sa v nasledujúcom kladie znepokojujúca otázka, aké možnosti bytia vytvára jazyk, ktorým hovorí paulínske a reformované učenie o ospravedlnení o láske a spravodlivosti.

Ako preukázal nedávny výskum Luthera, Lutherov reformačný prielom spočíval v tom, že „spravodlivosť“ pre neho získala úplne nový význam oproti významu filozofických a právnych konceptov. Tento nový význam sa Lutherovi otvoril prostredníctvom čítania Rim 1,17 a jeho okolitých súvislostí. Jeho revolučné porozumenie spočívalo v pohľade na spravodlivosť Boha, nie v zmysle tradičnej náuky o Bohu a jej príslušnej metafyziky, ale ako konanie Boha na hriešnom človeku. Toto porozumenie je u Luthera určené zásadne kristologicky, ako správne poznamenáva Eberhard Jüngel:

„Použitie slova určuje jeho význam. A podľa Lutherovho pohľadu je novozmluvné použitie konceptov nášho jazyka určené odkazom na Ježiša Krista. Ježiš Kristus však nielen robí bytie novým (2 Kor 5,17), ale dáva slovníku aj nový význam.“⁴

Prípadne povedané Lutherovými vlastnými slovami: „omnia vocabula in Christo novam significationem accipere“⁵. Jazyk evanjelia Ježiša Krista nepadol jednoducho z neba. Dôkladne preberá jazyk, ktorým ľudia vždy hovorili. A predsa, odhliadnuc od skutočnosti, že sú skutočné jazykové nové formy, sa existujúci jazyk stáva novým aj jeho vložením do nového referenčného rámca, a tým do nového kontextu života. To platí aj pre pojmy láska a spravodlivosť. Majú totiž rôznorodý význam – napr. rozdiel medzi *iustitia distributiva*, *iustitia commutativa* a *iustitia legalis*, ako aj novšie determinácie, ako je podielová spravodlivosť alebo spravodlivosť spôsobilosti; alebo rozdiel medzi *eros*, *philia* a *agape*. Rozhodujúcim je, aby sa v komunikácii biblického evanjelia všetky tieto možné významy výrazov opäť preniesli do ďalšieho koordinačného systému. Eberhard Jüngel a Gerhard Ebeling charakterizovali

² Por. Wittgenstein, loc. cit (fn. 2), 19ff. (no. 7ff).

³ Friedrich Hölderlin, „Friedensfeier“ („Viel hat von Morgen an, / Seit ein Gespräch wir sind und hören voneinander, / Erfahren der Mensch“), in Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke II* (Stuttgart 1953), 426–432, tu 430.

⁴ Eberhard Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens* (Tübingen 2011), 61.

⁵ WA 39 II, 94,17f.

kresťanskú vieru ako „skúsenosť so skúsenosťou“.⁶ Táto skúsenosť vyplýva aj zo zaobchádzania s jazykom; alebo skôr je to predovšetkým transformácia jazyka, ktorá umožňuje takéto skúsenosti so skúsenosťami.

Koncepty kresťanského zvestovania a rovnako ani konceptuálny jazyk teológie nestoja povedľa a nezávisle od jazyka filozofie alebo práva. Keď však Luther požaduje pre teológiu a zvestovanie *nova vocabula*, do istej miery má v úmysle pokrstiť filozofické, ontologické alebo metafyzické pojmy.

„Omnia vocabula fiant nova, quae transferuntur a philosophia in theologiam; sic homo, voluntas, ratio, opera, vestis.“⁷ Alebo: „Si tamen vultis uti vocabulis istis, prius quaeso illa bene purgate, füret sie mal zum Bade.“⁸

Transformujú sa teda nielen koncepty, ale myšlienka ako celková zmena smerovania. Na tento proces sa nemá myslieť ako na *sacrificium intellectus*, ale ako na *metanoia* v sfére myslenia, to znamená na presadenie ospravedlnenia vierou prostredníctvom myslenia. V tomto ohľade Lutherova kritika Aristotela zjavne presahuje tradíciu, v ktorej stojí, okamistického nominalizmu.

Ak si niekto neželá interpretovať Lutherovu požiadavku v zmysle *nova vocabula* alebo *nova significatio* ako jeho ontologický program, musí dospieť k záveru, že Luther nevystúpil so žiadnym programom teologickej (!) ontológie. To samozrejme neznamená, že pri spracovaní svojej teológie neprevzal *de facto* ontologické úvahy. Lutherova kritika Aristotela a filozofie neznamená, že odmietol ontológiu, a teda zároveň aj metafyziku. V každom prípade je však potrebné uznať, že Luther rozšíril svoju kritiku Aristotela do základov a predložil ju ako všeobecnú kritiku formovania teologických výrokov pomocou filozofickej ontológie.

So všetkou opatrnosťou s rešpektom k anachronickým úsudkom Lutherovej kritiky Aristotela, predsa len si je potrebné položiť si spolu s Wilfriedom Joestom otázku, či je Lutherov koncept filozofie príliš úzkoprý, vzhľadom na popieranie akékoľvek budúceho odkazu na filozofiu. Preto je dôležité položiť si otázku:

„či môže teológ opakovať Božie slovo o ľudskej bytosti bez toho, aby ho vedome alebo nevedome prinajmenšom vysvetľoval s ohľadom na otázky, ktoré vychádzajú z východiska čistej filozofickej sebadeterminácie – ako otázky *bytia*.“

⁶ Por. Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt, Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus* (Tübingen 1992), 225; id., „Metaphorische Wahrheit,“ in Paul Ricoeur/Eberhard Jüngel, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache. Mit einer Einführung von Pierre Gisel* (München 1974), 71-122, tu 122; Gerhard Ebeling, „Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache,“ in id., *Wort und Glaube III* (Tübingen 1975), 3-28, tu 22.

⁷ WA 39 I,231,18ff.

⁸ WA 39 I,229,16ff.

Nasledujúc Joesta je potrebné vyvodiť záver, že „táto otázka (na základe ktorej sebareflexia nie je vôbec taká autonómna a čisto 'vnútorne svetská', ale už je zatienená Božou realitou)“, môže napokon umožniť „vyjadriť teologické celkom ľudskými slovami a potom aj filozofickými koncepciami reflexie“.⁹ Takéto úvahy prirodzene presahujú rámec oblasti, o ktorej Luther výslovne diskutuje.

Paul Tillich, ktorého esej *Láska, moc a spravodlivosť* je jedným zo základných príspevkov k určeniu vzťahu medzi láskou a spravodlivosťou z teologickej perspektívy ospravedlnenia, poukazuje na metaforický charakter náboženskej reči. Podľa Tillicha majú aj koncepty moci a spravodlivosti symbolický – nie doslovný – význam, pokiaľ sa prenášajú na Boha. Nasledujúc Luthera, potom metafora – o ktorej uprednostňujem hovoriť radšej ako o symbolike – neznamena iba transformáciu, ale radikálnu obnovu jazyka a konverziu myslenia a života. Koncepty ako láska alebo spravodlivosť nezískavajú iba „hlbší“ význam, ktorý sa podľa Tillicha vždy dá predpokladať. Získajú skutočne skôr nový význam – menovite ako premena bytia ľudskej osoby a rámca jeho smerovania z nevery ku viere. Týmto sa zároveň mení ontológia. Nejde tu o postup z kvázi neutrálneho opisu bytia – podľa Tillicha, ontológia ako analýza štruktúr bytia je deskriptívna, zatiaľ čo metafyzika odlišená od ontológie postupuje špekulatívne – k otázke významu pre nás takto opísanej bytosti. Skôr sa mení bytie samo. To je prinajmenšom radikálna implikácia paulínskeho učenia o ospravedlnení. Namiesto predpokladania pevnej štruktúry bytia, v rámci ktorej môže byť rozvinutá ontológia lásky a spravodlivosti, teológia zameraná na paulínske učenie o ospravedlnení očakáva, že fenomény sveta budú „ontologicky plastické a pravdivo zistiteľné vo viac ako jednom smere“¹⁰. Tento predpoklad je tiež implikáciou novozmluvnej kristológie, lebo vznešený Kristus z Jánovej apokalypsy hovorí: „Ajhľa, všetko tvorím nové“ (Zj 21,5).

2. Božia spravodlivosť v paulínskej perspektíve

Jednotný pohľad dnešnej exegézy, „spravodlivosť Božia“ (*δικαιοσύνη θεοῦ*), znamená vernosť komunite, ktorú Boh poskytuje ľuďom.¹¹ Pavol sa ujíma starozmluvného zvyku, podľa ktorého *zedakah Yahweh* znamená „vzťah spoločenstva“, ktorý *Yahweh* ponúkol Izraelu¹². Primerane tomu je spravodlivosť Božia vzťahovým pojmom a nie abstraktným atribútom Boha.¹³ Ľudská osoba sa stáva spravodlivou v dôsledku toho, že ju Boh urobil spravodlivou, to znamená, že ju vyhlásil za spravodlivú, a v dôsledku toho ju pretvoril v novú bytosť (por. 2Kor 5,17). Prehlásenie, že hriešnik je súčasne spravodlivým, ho robí spravodlivým. Je to rovnako

⁹ Wilfried Joest, *Ontologie der Person bei Luther* (Göttingen 1967), 136.

¹⁰ Ingolf U. Dalferth, *Radikale Theologie* (ThLZ.F 23) (Leipzig 2010), 245.

¹¹ Por. predovšetkým Peter Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus* (FRLANT 87) (Göttingen 1966).

¹² Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, vol. 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels (München 1992), 393. Por. tiež Klaus Koch, Art. *zdg*, THAT II, 507-530.

¹³ Por. Jüngel, loc. cit. (fn. 5), 53.

imputatívne a efektívne. Deklarovaná spravodlivosť hriešneho človeka znamená jeho prijatie Bohom.

Spravodlivosť preto predstavuje vzťah prijatia. Napriek tomu, v rozpore so starozmluvnou tradíciou, Pavol dodáva, že prehlásenie spravodlivosti a prijatie hriešnika sa deje prostredníctvom viery (por. Rim 1,17; 3,28) bez skutkov zákona (Rim 3,28), alebo bez zákona a jeho pomoci (Rim 3,21). Keďže viera sa nemá chápať ako ľudská schopnosť, ale ako božský dar, vyplýva z toho, že ľudská spravodlivosť, ktorou človek vstupuje do spoločenstva s Bohom, vďačí výlučne Božiemu konaniu. Pre Pavla rozdiel medzi spravodlivosťou Boha a ľudskou spravodlivosťou spočíva, ako vysvetľuje Eberhard Jüngel:

„v skutočnosti, že moja spravodlivosť, ak by mala byť dosiahnutá, by bola vždy iba mojou vlastnou spravodlivosťou, zatiaľ čo Božia spravodlivosť má svoju zvláštnosť predovšetkým v tom, že je to sebaodovzdávajúca sa spravodlivosť, prechádzajúca od Boha až k ľuďom“¹⁴.

Toto chápanie božskej a ľudskej spravodlivosti, vyvinuté v rozpore s kontextom Starej zmluvy, je vcelku zlučiteľné s filozofickým využitím. Jüngel sa odvoláva na Aristotelovu *Etiku Nikomachovu*, v ktorej sa, podobne ako u Pavla, rázne odmieta samochvála vlastnej spravodlivosti. Spravodlivosť podľa aristotelovskej koncepcie chápaná ako stelesnenie cnosti existuje „nielen ako zásluha toho, kto ju má (t.j. kto je spravodlivý), ale vždy aj v prospech toho druhého“.¹⁵ Spravodlivosť je preto u Aristotela tiež vzťahovým pojmom.¹⁶ Bolo by nepochopením Pavla interpretovať jeho učenie o ospravedlnení v zmysle etiky cností a v zmysle neskoršej tomistickej korelácie medzi prirodzenosťou a milosťou, a považovať Božiu spravodlivosť za naplnenie filozofického zmyslu slova. Pavol pozná na rozdiel od Aristotela:

„iba Boha ako skutočne spravodlivého, ktorý sa vo svojej vlastnej spravodlivosti mohutne presadzuje naproti univerzálnej spravodlivosti, t.j. ktorého spravodlivosť spočíva vo vytvorení univerzálnej spravodlivosti“¹⁷.

Opäť sa teda stretávame s okolnosťou, že v kontexte kresťanského prehlásenia (a najmä paulínskeho učenia o ospravedlnení) sa koncepty, ktoré sú pôvodné aj pre filozofický úzus, stávajú *nova vocabula*.

Tradičné kresťanské učenie o Bohu samozrejme rozlišuje z hľadiska aristotelovskej ontológie medzi existenciou, esenciou a atribútmi Boha. Spravodlivosť a láska sú preto božskými atribútmi, aj keď sa láska (v súlade s 1Jn 4,8.16) chápe súčasne ako základné určenie božskej esencie. Už v roku 1897 Hermann Cremer kritizoval, že substančno-ontologická

¹⁴ Jüngel, loc. cit. (fn. 5), 54.

¹⁵ Jüngel, loc. cit. (fn. 5), 55.

¹⁶ Por. Aristoteles, Nicomachean Ethics E, 1129 b 25. 1130 b 1.

¹⁷ Jüngel, loc. cit. (fn. 5), 55.

metafyzika a jej následné oddelenie učenia o existencii Boha od diskusie o Božích atribútoch je neporovnateľná s biblickým jazykom o Bohu. Preto teda tvrdí:

„Boh koná vo svojom zjavení a my tým rozpoznávame nielen to, že Boh je [...], ale aj to, kto je Boh a akým je Bohom. [...] Boh, ktorý nemôže konať, ktorý sa nemôže zapojiť do sveta, nie je nažive, nie je Bohom“¹⁸.

Cremerove úvahy inšpirovali učenie o Bohu u Karla Bartha a Wolfharta Pannenberg.¹⁹

Podľa Cremera, Božia spravodlivosť je identická s jeho konaním vytvárajúcim spravodlivosť, pričom pojem Božieho konania je potrebné vnímať metaforicky.²⁰ Tento pohľad je blízky názoru Ernsta Käsemanna, ktorý chápe spravodlivosť Boha u Pavla ako „Božie zachraňujúce konanie“²¹, respektíve ako jeho „spásnu moc“²². Peter Stuhlmacher sa týmto názorom inšpiroval.²³ Käsemann explicitne dištancuje svoje chápanie Božej spravodlivosti u Pavla od tradičnej dogmatiky, v ktorej špekulácia o Božích atribútoch pramení z „gréckej teológie“ a viazne v tom, že „nie je možné preniesť božský atribút na ľudské osoby presvedčivo zrozumiteľne“.²⁴ Rudolf Bultmann vzniesol dôležité výhrady proti Käsemannovej interpretácii. Verš Fil 3,9 podľa neho jasne zdôrazňuje, že Pavol interpretuje spravodlivosť Božiu ako dar a nie ako moc. Tento fakt zdôrazňujú aj verše Rim 2,13 a 5,17.²⁵ Bultmann odmieta domnienku ako *petitio principii*, že výraz „spravodlivosť Božia“ musí znamenať to isté všade, kde ho Pavol používa. Popiera tiež, že slovné spojenie „spravodlivosť Božia“ je formuláciou pochádzajúcou zo Starej zmluvy alebo raného židovského kontextu, ktorú Pavol iba zradikalizoval a zovšeobecnil. Ide však skôr o nový, paulínsky tvar.²⁶ Neoznačuje „Božie konanie ako také, ale jeho výsledok“, pričom Pavol má na mysli predovšetkým význam „spravodlivosti“ ako *iustitia distributiva* v súde Božom.²⁷ Keďže „prijatý dar súčasne naznačuje požiadavku, nestáva sa majetkom na základe jeho prijatia“²⁸. Týmto spôsobom stojí budúcnosť ľudí ospravedlnených Bohom rovnako pod príslubom, ako pod požiadavkou. Eberhard Jüngel sa v tejto kontroverzii pokúša zaujať sprostredkovateľské postavenie. Na jednej strane sa odvoláva na Bultmannovu interpretáciu Fil 3,9 a rozumie

¹⁸ Hermann Cremer, *Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes* (BFChTh 1, H. 4)(Gütersloh 1897), 16.

¹⁹ Por. Karl Barth, *KD II/1* (Zollikon-Zürich ³1948), 291f. *passim*; Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*, vol. I, (Göttingen 1988), 398–401.

²⁰ K metafore konania Boha, por. Ulrich H.J. Körtner, *Der verborgene Gott. Zur Gotteslehre* (Neukirchen-Vluyn 2000), 115–141.

²¹ Ernst Käsemann, „Gottesgerechtigkeit bei Paulus,“ in id., *Exegetische Versuche und Besinnungen II* (Göttingen ³1970), 181–193, tu 185.

²² Loc. cit. (fn. 22), 193.

²³ Por. Stuhlmacher, loc. cit. (fn. 12), *passim*.

²⁴ Käsemann, loc. cit. (fn. 22), 186f.

²⁵ Por. Rudolf Bultmann, „ΔΙΚΑΟΣΥΝΗ ΘΕΟΥ,“ in *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, Erich Dinkler (ed.), (Tübingen 1967), 470–475, tu 470.

²⁶ Por. Bultmann, loc. cit. (fn. 26), 475.

²⁷ Por. Bultmann, loc. cit. (fn. 26), 471.

²⁸ Por. Bultmann, loc. cit. (fn. 26), 473.

genitívne spojenie „Božia spravodlivosť“ ako *genitivus auctoris*. V tejto veci ide teda o „spravodlivosť, ktorú koná Boh“²⁹. Na druhej strane chce Jüngel súčasne, tak ako Käsemann a Stuhlmacher, chápať spravodlivosť Boha ako moc. Podľa Jüngela chce skutočná spravodlivosť „prevládať všade, chce vytvárať spravodlivosť tam, kde dominuje nespravodlivosť“. V tomto ohľade je Božia spravodlivosť skutočne „mocou“, ktorou Boh „vracia padlý svet späť do sféry svojej spravodlivosti“³⁰. Navyše možno tiež povedať o ľudskej spravodlivosti, že sa usiluje o vlastnú realizáciu a má v tomto ohľade tvar moci.

Avšak Bultmann súhlasí s Käsemannom, pokiaľ sa dar spravodlivosti Božej má stať mocou vo veriacom a jeho prijatie zaväzuje človeka k príslušnému konaniu.

„Objektívny zmysel *δικαιοσύνη θεοῦ* sa tým však rozhodne nemení a nedá sa povedať, že Kristova vláda je skutočným zmyslom daru, pričom však prijatím daru sa človek dostáva pod Kristovu vládu“³¹.

Käsemann naopak tvrdí, že jeho predpokladaná pred-paulínska schéma „spravodlivosť Božia“ hovorí „najskôr o spasiteľnom Božom konaní vyjadrenom v dare, bez toho, aby sa v ňom naplno realizoval“³². Božiu spravodlivosť je preto potrebné predovšetkým chápať ako moc. „Moc sa stáva darom, keď sa nás zmocňuje, a tým akoby do nás vstupuje“³³, aby Pavol mohol v Gal 2,20 povedať, že nežije už on, ale Kristus v ňom.

Teraz je najskôr potrebné položiť si otázku, či sa grécke podstatné meno *δύναμις* u Pavla má vždy prekladať ako „moc“, ako tvrdí Käsemann, a nie skôr ako „sila“³⁴. Mimochodom, hoci sa u Pavla Božia spravodlivosť neoznačuje ako *δύναμις*, slovo sa vyskytuje v súvislosti s evanjeliom, v ktorom sa zjavuje Božia spravodlivosť, ktorou je veriaci zachránený (Rim 1,16n.), respektíve slovo kríža, ktoré v 1 Kor 1,17n. predstavuje nemenný obsah evanjelia. Podľa 1Kor 2,5 sa však viera spolieha iba na Božiu silu (*δύναμις θεοῦ*), ktorá sa nepochybne neidentifikuje ako jeho spravodlivosť.

Toto zistenie hovorí skôr o Bultmannovej, ako o Käsemannovej interpretácii výrazu „spravodlivosť Božia“, konkrétne ako daru. Napriek tomu zostáva správne chápať spravodlivosť Božiu u Pavla nie v rámci statických pojmov, ale ako udalosť. Božia spravodlivosť sa neustále nanovo manifestuje v prehlásení za spravodlivého a vytvorení spravodlivého z hriešnika, ktoré sa – ako zdôrazňuje Bultmann – nikdy nestane vlastníctvom veriaceho. Účinná udalosť, prehlásenie za spravodlivého a učinenie spravodlivého z hriešnika, nie je dokončený proces, ale prebiehajúca udalosť. V eschatologickom napätí medzi

²⁹ Jüngel, loc. cit. (fn. 5), 53.

³⁰ Jüngel, loc. cit. (fn. 5), 54. Cit. od Ernst Käsemann, *An die Römer* (HNT 8a) (Tübingen 1974), 26.

³¹ Bultmann, loc. cit. (fn. 26), 473.

³² Käsemann, loc. cit. (fn. 22), 185.

³³ Käsemann, loc. cit. (fn. 22), 186.

³⁴ Por. Bultmann, loc. cit. (fn. 26), 473, fn. 6.

prítomnosťou a budúcnosťou je vytvorenie spravodlivého z hriešnika realitou, ktorej dokončenie sa ešte len očakáva. Božia spravodlivosť, a teda jeho esencia, sa teda prejavujú iba v jeho konaní. Boh je spravodlivý v tom, že robí spravodlivých a deklaruje spravodlivých. Jeho spravodlivosť je teda udalosťou vzťahu a nie existujúcim majetkom samým osebe.

3. Jednota Božej lásky a spravodlivosti

V prehlásení za spravodlivého a učením spravodlivého z hriešnika Božia esencia vychádza na svetlo ako úplná a odovzdávajúca sa láska. Keď 1Jn 4,8.16 vyhlasuje, že Boh je láska, potom Božia láska nie je jedným z atribútov, ale esencia Boha ako taká. V súlade s poznatkom, že Božiu existenciu, esenciu a atribúty nemožno oddeliť od jeho konania, je potrebné zmieniť, že Božia esencia sa realizuje v tom, že neustále miluje. Toto platí, vyjadrené dogmaticky, v rámci Trojice, ako aj vo vzťahu Boha k ľuďom a k stvoreniu.

Božia spravodlivosť teda nie je náprotivkom lásky. Nemá byť ani zamenená s Božím hnevom (o ktorom Biblia dozaista hovorí) ako antitéza lásky. Boží hnev by sa skôr mohol chápať ako určitá forma jeho lásky. Skutočnosť, že Božia spravodlivosť sa zhoduje s jeho láskou, sa prejavuje v tom, že Boh miluje hriešneho človeka nie preto, že je hodný lásky, ale preto, že ho robí hodným lásky prostredníctvom daru svojej lásky. Láska k Bohu je tvorivá. Tak, ako Boh z lásky vytvoril a zachováva svet a ľudské bytosti, robí z ľudskej osoby nové stvorenie, premieňa ju slovom odpustenia a volá ju znovu do bytia (por. 2Kor 5,17). Luther to v skratke uviedol v *Heidelbergskej dišpute* z roku 1518:

„Amor Dei non invenit sed creat suum diligibile, Amor hominis fit a suo diligibili – Božia láska neobjavuje svoj predmet, ale vytvára ho. Láska človeka pochádza z toho, čo je pre nich hodné.“³⁵

Ospravedlňením hriešnika predstavuje tvorivý akt božskej lásky, ktorým nám Boh zjavuje svoju esenciu. V tomto ohľade sa učenie o ospravedlňení netýka iba antropológie, ale aj učenia o Bohu. Rovnako ako Božia láska, aj jeho spravodlivosť (chápaná ako vernosť spoločenstvu, a teda ako vôľa k spoločenstvu so stvorením) sa dá označiť ako tvorivá. Tillich hovorí o tvorivej spravodlivosti ako o tretej forme spravodlivosti popri nároku na spravodlivosť, a vymeriavanie a hodnotenie, alebo na distributívnu a kompenzačnú spravodlivosť. „Spravodlivosť“, podľa Tillich:

„možno pochopiť iba prostredníctvom myšlienky tvorivej spravodlivosti. A tvorivá spravodlivosť je formou znovuzjednocujúcej lásky.“³⁶

Toto tvrdenie môže byť chápané ako filozoficko-náboženská rekonštrukcia spojenia lásky a

³⁵ WA 1,354,35f. Por. taktiež Jünger, loc. cit. (fn. 5), 148f.

³⁶ Paul Tillich, *Love, Power and Justice. Ontological Analyses and Ethical Applications* (Oxford 1954), 66.

spravodlivosti Božej, ktorá sa podľa Pavla manifestuje v ospravedlnení hriešnika iba milosťou. Tillich vskutku pojednáva o vzťahu lásky, spravodlivosti a moci z perspektívy stvorenia na jednej strane, a z vykúpenia na strane druhej. Podľa Tilliche z perspektívy stvorenia existuje napätie medzi láskou a mocou. Z perspektívy vykúpenia existuje napätie medzi láskou a spravodlivosťou, ktoré sa vyrieši v okamihu odpustenia.

Týmto sme dospeli k aktuálnej téme, konkrétne k otázke, ako je vzťah medzi láskou a spravodlivosťou prezentovaný z perspektívy odpustenia. Môžeme s celkovou unáhlenosťou tvrdiť, že odpustenie je spôsob, v ktorom je prekonané opakujúce sa napätie medzi láskou a spravodlivosťou, ktoré sa môže vyvinúť do domnejšej kontradikcie. V každom prípade je povšimnutiahodné, že koncept odpustenia nemá pre Pavla centrálnu postavenie ako pre Tilliche. Musí sa teda podrobnejšie preskúmať vzťah medzi odpustením a ospravedlnením, pričom samotný Pavol nás vedie ku koncepcii zmierenia.

4. Odpustenie, ospravedlnenie a zmierenie

Ak sa na jednej strane hovorí o ospravedlnení hriešnika a o odpustení hriešnikom na strane druhej, javí sa ako úplne samozrejmé, že ide o jednu a tú istú záležitosť. Eberhard Jüngel môže napr. bez váhania poukázať na Apoštolské vyznanie viery v odpustenie hriechov a prosbu Otčenáš za odpustenie hriechov na ospravedlnenie hriešnika v paulínskom zmysle.³⁷ Jazyk Apoštolského vyznania viery *remissio peccatorum*, ako aj jazyk krstu na odpustenie hriechov (*baptisma in remissionem peccatorum* – *βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτίων*) v Nicejsko-konštantínopolskom vyznaní viery ponecháva vec otvorenú, či už sa má chápať v zmysle paulínskeho učenia o ospravedlnení, alebo reformačného článku o ospravedlnení. Ospravedlnenie v žiadnom prípade nie je explicitne uvedené vo vyznaniach ranej cirkvi. Nicejsko-konštantínopolské vyznanie viery hovorí o hriechoch (*ἁμαρτίαι*) v pluráli. Pavol tak tiež robí na rôznych miestach. Pre jeho teológiu je však charakteristické hovoriť o hriechu v singulári, ako o moci riadiacej ľudstvo.³⁸ Lukášova verzia modlitby Otčenáš obsahuje prosbu o odpustenie *ἁμαρτίαι* (Lk 11,4), zatiaľ čo v matúšovskom znení modlitby sa hovorí o dlhoch (*ὀφειλήματα*) (Mt 6,12). V rôznych pojmoch nejde v žiadnom prípade iba o rozličné spôsoby vyjadrenia. Za týmito pojmami sa skrývajú skôr diferentné koncepcie, v ktorých spočíva v skutočnosti spása alebo vykúpenie dosiahnuté prostredníctvom Krista. Paulínska koncepcia spásy nesmie byť príliš narýchlo zosúladená s ostatnými novozmluvnými koncepciami, ktoré existujú popri učení o ospravedlnení, nehovoriac o opakujúcej sa otázke, či učenie o ospravedlnení (ktorej terminológia sa v žiadnom prípade neobjavuje vo všetkých Pavlových listoch) má pre neho v skutočnosti centrálny teologický status, čo mu dosvedčuje

³⁷ Por. Jüngel, loc. cit. (fn. 5), 12.124f.

³⁸ Por. Rim 5,12-6,23; 7,7-25.

reformačná teológia.³⁹

Rozličné koncepcie Novej zmluvy sú preložené výrazom „odpustiť/odpustenie“.⁴⁰ Existuje skupina slov *ἀφίημι/ἄφησις* „prepáčiť, odpustiť/prepustiť, rozsudok, odpustenie“. Okrem toho sa človek stretáva s podstatným menom *πάρησις* = „rozsudok, prejsť, nebrať do úvahy“ – iba na jednom mieste, konkrétne u Pavla v Rim 3,25! – a sloveso *χαρίζομαι* = „ubytovať, obdarovať, prepáčiť“. Pavol prijal predstavu z predchádzajúcej tradície, že Boh ľuďom nepripisuje hriechy. Túto záležitosť samozrejme „radikalizuje“⁴¹, keď hovorí o učinení spravodlivým alebo ospravedlnení (*δικαιῶ*) a zmierení (*καταλλάσσω*).

Napodiv Pavol používa iba sloveso *ἀφίημι* s významom „odpustiť“ v starozmluvnom citáte zo Ž 31,1n. LXX (Rim 4,7). Postoj nepripočítania hriechov je tiež tradičný. Pavol ide teologicky ďalej, keď popisuje hriech v singulári ako moc mimo sféry, z ktorej je oslobodený Kristom. Bezhriešny Kristus, ktorý nepoznal hriech, sa stal hriechom pre záchranu hriešnych ľudí (2Kor 5,21), v dôsledku čoho sú tí, ktorí veria v Krista, mŕtvi hriechu (Rim 6,2n.).⁴² Pavol nehovorí iba o zbavení od dlhov, o odpustení, nepripisovaní hriechov a previnení voči Božiemu zákonu. Namiesto toho oveľa radikálnejšie formuluje, že Boh bol v Kristovi, aby zmieril svet sám so sebou (2 Kor 5,19).

„Pretože Pavol začína premenou zo stavu nepriateľstva s Bohom do stavu zmierenia, od bezbožného hriešnika k ospravedlnenému, jeho koncepcia ide omnoho ďalej ako za samotný koncept 'odpustenia'.“⁴³

Evanjelium, ktoré rozhoduje o božskej spravodlivosti voči hriešnikovi (por. Rim 1,16n.), vymedzuje obsah slova o kríži (1Kor 1,17n.), predstavuje slovo zmierenia (2Kor 5,19). Pavol si o sebe a ďalších apoštoloch myslí, že sú vyslancami, ktorí pôsobia namiesto Krista:

„V mene Krista sme vyslanci a cez nás akoby Boh napomínal. V mene Krista vás prosíme: Zmierte sa s Bohom! Toho, ktorý nepoznal hriech, urobil za nás hriechom, aby sme sa v ňom stali Božou spravodlivosťou.“ (2Kor 5,20n).

Aj keď sa slovo „kríž“ nepoužíva v kontexte 2Kor 5, stále je možné preukázať, že slovo kríž a slovo zmierenia sa navzájom odkazujú a recipročne sa interpretujú. Soteriologické stanovisko v 2Kor 5,21, podľa ktorého ho Boh „urobil za nás hriechom, aby sme sa v ňom stali Božou spravodlivosťou“, korešponduje v jadre so stanoviskom v Gal 3,13, podľa ktorého Kristus „nás vykúpil spod kľatby Zákona tým, že sám sa stal kľatbou za nás“, čo je podložené odkazom na

³⁹ Por. taktiež Ulrich H.J. Körtner, *Reformatorische Theologie im 21. Jahrhundert* (ThSt NF 1) (Zürich 2010), 27–49.

⁴⁰ Por. Cilliers Breytenbach, art. Vergebung, TBLNT II (Wuppertal 2000), 1737–1742.

⁴¹ Breytenbach, loc. cit. (fn. 41), 1740.

⁴² To sa deje pri krste. V krste sú veriaci ponorení do Kristovej smrti a pochovaní s ním v nádeji, že budú vzkriesení z mŕtvych ako Kristus a kráčajú v novom živote (Rim 6,3n.).

⁴³ Breytenbach, loc. cit. (fn. 41), 1742.

Dtn 21,23: „lebo obesenec je Bohom prekliaty“.

Kristovu smrť na kríži môže Pavol samozrejme interpretovať v zmysle obety zmierenia (Rim 3,25). V Rim 5 však Pavol radikalizuje konštrukt Kristovej smrti a interpretuje ju ako stelesnenie Božej lásky k svojim nepriateľom. Ak bol Boh v Kristovi, potom to bol sám Boh, ktorý kvôli láske vzal na seba smrť. Je teda subjektom zmierenia, nie objektom zmierenia, ktorý potrebuje zadostučinenie krvavou obetou.

Dá sa povedať, že Pavol hovorí o spravodlivosti Božej v súvislosti s udalosťou zmierenia (2Kor 5,21). Presnejšie sa uvádza, že v Kristovi sa tí, ktorí v neho veria, stávajú *δικαιοσύνη θεοῦ*. Inými slovami, sú znovu integrovaní do spoločenstva a vzťahu dôvery, pre ktoré ich Boh vytvoril a určil.

Nie je preto nesprávne, keď Tillich alebo Jüngel opisujú udalosť ospravedlnenia konceptom odpustenia, a týmto vytvárajú spojenie s pre- paulínskymi tradíciami a ostatnými textami Novej zmluvy. Avšak, ospravedlňujúci Boží čin by však mal byť vnímaný radikálnejšie, spolu s Pavlom, ako udalosť zmierenia.⁴⁴

V Novej zmluve sa iba u Pavla stretávame so zmierením (*καταλλαγή*) ako s nosným konceptom kresťanského chápania spásy.⁴⁵ Grécke podstatné meno, respektíve sloveso *καταλλάσσω*, sa tiež nachádza v Septuaginte iba na niekoľkých miestach, kde znamená skôr „obrat“ ako „zmierenie“.⁴⁶ Namiesto toho používa Septuaginta pre zmierenie slová *ἰλάσκεσθαι* alebo *ἐξιλάσκεσθαι*. V každom prípade paulínska koncepcia zmierenia má dôležitú paralelu v 2Mak, kde je zmierenie medzi Bohom a ľuďmi vyjadrené pasívnym výrazom *καταλλάσσεσθαι*.⁴⁷ Zmierenie tu znamená pacifikácia Boha, ktorý je rozzúrený ľudskými hriechmi. Zmierenie, ktoré Boh udeľuje, predchádza kultickému vykúpeniu alebo odpusteniu hriechov, rovnako ako tvorí základ židovského obetného kultu v starozmluvnom období, a najmä obradu Dňa zmierenia (*Yom Kippur*), ktorý vznikol v poexilnom období.⁴⁸

Latinská Vulgata prekladá z gréčtiny *καταλλαγή* výrazom *reconciliatio*, pričom pôvodný latinský význam sa týka obnovy priateľstva alebo ukončenia nepriateľstva. Samozrejme, v biblickom kontexte, *reconciliatio* zahŕňa aspekt vykúpenia pre zažívané nespravodlivosti alebo pre spáchané hriechy. Zodpovedá to aj nemeckému slovu *Versöhnung*, ktoré je

⁴⁴ Tillich nakoniec hovorí aj o zmierení, ktorého zmysel popisuje nasledovne: “Love must destroy what is against love, but not him who is the bearer of that which is against love” (Tillich, loc. cit. [fn. 37], 114).

⁴⁵ Por. Ulrich H.J. Körtner, „Versöhnung – Grundbegriff christlichen Glaubens und Handelns. Theologische Überlegungen auf dem Weg nach Graz,“ in *Ökumenischer Rat der Kirchen in Österreich* (ed.), *Auf dem Weg nach Graz* (Wien 1997), 7–33.

⁴⁶ Iz 9,5; Jer 31(48), 39 (LXX).

⁴⁷ 2 Mak 1,5; 7,33; 8,29.

⁴⁸ Por. Lev 16; Sir 50,6nn.. K myšlienke zmierenia v Starej zmluve a judaizme por., Klaus Seybold, art. „Versöhnung II. Altes Testament,“ RGG⁴ VIII, (Tübingen 2005), 1051–1053; Gerbern S. Oegema, art. „Versöhnung III. Antikes Judentum,“ RGG⁴ VIII (Tübingen 2005), 1053; Bernd Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament* (Neukirchen-Vluyn 1982); Hanspeter Heinz/Klaus Kienzler/Jakob Josef Petuchowski (ed.), *Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie* (Freiburg i.Br. 1990).

odvodené od *versüenen* v tzv. „strednej hornej nemčine“⁴⁹. Martin Luther používal toto slovo s nevšednou frekvenciou, najmä pri jeho preklade Biblie. Reformácia a náboženské konflikty 16. stor. všeobecne prispeli k posilneniu koncepcie zmierenia v tzv. „novej hornej nemčine“. Luther používa slovo *versüenen* aj jeho novšiu podobu *versöenen*, čo pre neho môže mať zmysel „byť zmierený“ aj „napraviť“.⁵⁰ V dnešnej *Lutherbibel* zostáva iba forma *versöhnen*, ktorá sa medzičasom pohybuje v rozsahu od „dosiahnutia mieru, byť zmierený“ až po stlmený význam „opäť si rozumieť“. S latinským *reconciliatio* sa stretávame ako v románskych, tak aj v anglických jazykových regiónoch, hoci anglická teológia rozlišuje medzi „vykúpením, pokáním (*atonement/Sühne, Sühnopfer*)“ a „zmierením (*reconciliation/Aussöhnung*)“, pričom „zmierenie“ sa začleňuje aj pod sociálno-etické úlohy tvorenia mieru.

Ako ukazuje lingvistická história konceptu zmierenia, treba rozlišovať niekoľko významových sémantických oblastí, ktoré sa v teologickej myšlienke zmierenia komplexne prekrývajú. Koncept zmierenia je možné rozlišovať na kultickej, právnej a sociálnej sémantickej úrovni. Ak Biblia hovorí o zmierení, ktoré sa uskutočňuje medzi Bohom a ľuďmi, alebo ako konanie Boha, udalosť zahrnuje všetky tri dimenzie, ktoré majú z teologickej perspektívy kozmickú dimenziu.

Od osvietenstva sa sémantický obsah konceptu zmierenia posunul s ohľadom na biblickú tradíciu a tradičné kresťanské učenie o vykúpení.⁵¹ Koncept bol zbavený kultického významu a zredukovaný na jeho právnu a sociálnu dimenziu. „Zmierenie“ sa čoraz viac dostávalo od ústredného konceptu kresťanskej dogmatiky ku konceptu (sociálnej) etiky. Tento koncepčný posun predstavuje značný teologický problém, ktorý demonštruje skutočnosť a spôsob, akým bolo kresťanské chápanie spásy podrobené závažnej etickej transformácii. Zmierenie sa už neobjavuje výlučne ako Božie konanie. Skôr sa javí ako mierotvorné opatrenie zo strany Boha (uvažovanie podľa medziľudského modelu zmierenia), ktoré zase slúži ako model a motivátor pre ľudské úsilie smerujúce k medziľudskému zmiereniu a vytváraniu politického alebo sociálneho mieru. V každom prípade pri takejto eticizácii kresťanských presvedčení však zostáva otvorená otázka, do akej miery sa má rozlišujúce Božie pôsobenie odlišiť od konania človeka a do akej miery sa to druhé zmierenie vzťahuje na to prvé.

V tomto centrálnom bode sa opäť stretávame s problémom *nova vocabula*, ktorý už bol uvedený vyššie. Paulínsky význam zmierenia (v súvislosti s jeho učením o ospravedlnení), ako aj stanovenie vzťahu medzi láskou a spravodlivosťou, zostávajú nejasné, keď sa zmierenie

⁴⁹ Por. Jakob Grimm/Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, vol. XII/1 (Leipzig 1956), 1350–1354; Friedrich Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* (Berlin/New York 21975), 818.

⁵⁰ Por. taktiež Gerhard Sauter, art. „Versöhnung“, EKL³ IV (Göttingen 1996), 1165–1169, tu 1165.

⁵¹ Por. Sauter, loc. cit. (fn. 51), 1168.

chápe ako etický koncept, pričom sa ignorujú jeho kristologické odkazy.

5. Ospravedlnenie a kultúra milosrdenstva a odpúšťania

Ak sa má zmierenie chápať v jeho náboženskej, sociálnej a kozmologickej dimenzii ako výhradné Božie dielo, potom neprichádza do úvahy oslabenie konceptu zmierenia na medziľudské úsilie v univerzálnej praxi sebaovládania. Taktiež nie je prípustné trvať na zhode medzi Božím konaním a ľudským úsilím o zmierenie. Ak sa budeme riadiť paulínskym učením o ospravedlnení, potom ľudská možnosť dosiahnuť mier závisí od predchádzajúcej reality zmierenia prostredníctvom Boha. To však znamená, že kresťanská viera, ktorá vidí realitu nášho života vo svetle biblického slova zmierenia, zostáva kritická voči všetkým pokusom vytvárať soteriologické požiadavky z etických. Ľudské úsilie o zmierenie a prekonanie možného rozporu medzi láskou a spravodlivosťou majú svoje základy práve v Bohom darovanom zmierení. Ľudské úsilie nemá samo o sebe spásnu moc, pretože bez skutočnosti Božieho zmierenia zostáva neúčinné.

Ľudské úsilie o zmierenie sa teda nemá chápať ako pokračovanie Božieho konania, ale ako čerpanie z neho.⁵² Základným problémom etiky je, že o zmierení sa vo väčšine prípadov mlčky uvažuje v zmysle personálno-etického modelu zmierenia dvoch osôb. Ukázalo sa však, že tento model nie je dostatočný, ak sa obava vyrovnáva s konfliktmi medzi skupinami, národmi a spoločnosťami. Otvorenou otázkou zostáva, ako by bolo možné formulovať sociálno-etický koncept viny, ktorý sa vymyká alternatívam mechanizmu obetného baránka, obľúbenému hľadaniu jednotlivých vinníkov a teórii kolektívnej viny.⁵³

Ďalšia úvaha sa týka problému odpustenia alebo zmierenia a obnovy. V prípade historickej viny už často nie je možné priznať sa obetiam a požiadať ich o odpustenie, pretože sú zosnulí. Potomkovia obetí napriek tomu nemajú právomoc odpustiť vinu v mene obetí. Aj keď sa má priznať historická vina pred ľudskými osobami, musí sa zároveň priznať aj pred Bohom. Vyznanie viny pred Bohom môže byť však zneužitý za účelom predísť vyznaniu viny pred skutočne dotknutými osobami. Zostáva to nevyhnutné, pretože práve týmto spôsobom sa pripomína eschatologický rozmer viny a odpustenia.

Otázkou nie je len to, kto komu priznáva vinu, ale aj kto má právomoc komu a akú vinu odpustiť. Podľa biblického svedectva jedine Boh môže odpúšťať hriechy. Cirkev sama o sebe vie, že je povolaná odpúšťať ľuďom ich hriechy v mene Boha a Ježiša Krista. Samozrejme, že to samo osebe závisí od odpustenia, aj pokiaľ ide o historickú vinu, ktorú cirkev v minulosti spôsobila, a ktorú v súčasnosti spôsobuje.

Paulínske učenie o ospravedlnení vedie k vnímaniu, že odpustenie a spravodlivosť

⁵² Por. taktiež Guido Schüepf, cit. u Alois Müller, „Die Befreiung zur Hoffnung. Wege der Metanoia,“ in Anselm Hertz, u.a. (ed.), *Handbuch der christlichen Ethik*, vol. 3 (Freiburg i.B./Gütersloh 1982), 180–194, tu 186.

⁵³ Por. taktiež Müller, *ibid.*

nielenže nepredstavujú kontradikciu, ale nevyhnutnosťou pre možnosť odpustenia je práve spravodlivosť v paulínskom zmysle. V tejto súvislosti je však tiež zrejmé, že idea božského súdu, ktorý do veľkej miery stratil svoju presvedčivú silu, je nevyhnutná na pochopenie ospravedlnenia a zmierenia.

V evanjeliách je Ježiš viackrát kritizovaný za to, že sa opovažuje odpúšťať hriechy, čo je výlučne Božou záležitosťou. V skutočnosti Ježišova náboženská provokácia spočíva v tom, že sa hlási k autorite odpúšťať hriechy v mene Boha, ktoré považujeme za neodpustiteľné, pretože ich dôsledky sú tak rozsiahle, že presahujú každú ľudskú mieru kompenzácie. Nová zmluva v konečnom dôsledku predstavuje smrť a zmŕtvychvstanie Ježiša ako definitívny božský akt odpustenia. Ďalej, ako už bolo uvedené, sa interpretuje smrť Ježiša ako stelesnenie Božej lásky k jeho nepriateľom, na ktorom je založené zintenzívnenie prikázania milovať bližného k príkazu milovať nepriateľov⁵⁴. Božie odpustenie sa zameriava na konečné a univerzálne zmierenie, a tým na vykúpenie z radikálneho zla.

Takto sa evanjelium o ospravedlnení hriešnika stáva základným zdrojom kultúry odpustenia. Tento kontext môže pomôcť pochopiť zmysel biblickej reči o poslednom súde. Idea súdu je dôsledkom kresťanskej dôvery, že ani v otázkach odpustenia nie je pre Boha nič nemožné. Bez myšlienky na súdiaceho Boha sa stráca aj presvedčivá moc milosrdného Boha.

Viera v spásonosný význam Kristovej smrti je relevantná pre etický súd v dvoch ohľadoch. Na jednej strane, slovo kríža prelamuje logiku zmierujúcej obeť, a tým aj obetného baránka. Na druhej strane z tohto dôvodu biblická idea o súde a učenie o ospravedlnení hriešnika predstavujú nádej, ktorá prináleží historickým obetiam aj previnilcom. Na jednej strane je potrebné rozlišovať medzi obeťami a previnilcami, aby nedošlo k zmiereniu na úkor obetí (Max Horkheimer), čo by napokon umožnilo vrahom triumfovať nad svojimi obeťami.⁵⁵ Možno spomenúť nielen obeť individuálnych páchatel'ov, ale aj obeť organizovanej genocídy a vojnových zločinov. Na druhej strane nesmie byť teologicky podložená kritika mechanizmu obetného baránka zvrátená tak, že by na konci nezostal žiaden páchatel', ale iba obeť, čo by mohlo viesť k zahmlievaniu nenapravenej viny rétorikou zmierenia. Pomenovanie a spracovanie viny sa netýka iba problému kompenzácie, ktorý je sám osebe dôležitý, ale aj otázky, ako je možné zmierenie so zosnulým, ktorý sa už nemôže zúčastňovať aktu zmierenia ako subjekt.

Všetky pokusy o vytvorenie spravodlivosti vo svete – tiež prostredníctvom trestného práva – visia do istej miery vo vzduchu, keď nie sú videné v zmysle transcendentálneho horizontu. Podľa biblického svedectva a kresťanského presvedčenia ide o eschatologický horizont Božieho kráľovstva. Zmierenie sa má premietnuť nielen živým, ale aj do pamäti

⁵⁴ Mt 5,38-48.

⁵⁵ Por. Max Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von Helmut Gumnior* (Hamburg 1971), 11.

zosnulých a ich utrpenia, obetiam násilia a zločinov. Medzi živými teda môže existovať odpustenie a zmierenie, iba ak sa odohráva solidarita v tom istom čase aj so zosnulými. Biblické slovo zmierenia napriek tomu poukazuje na križ a zmŕtvychvstanie Ježiša ako na posledný dôvod božskej solidarity s obeťami násilia a zločinov, a teda na posledný dôvod nádeje na zmierenie v rámci kozmickej dimenzie, pričom sa nevyklučuje jednotlivec, ktorý kedy žil a trpel. Je to táto nádej, ktorá sa musí preukázať prakticky v živote a v činnosti viery.

Život v sile zmierenia je životom v eschatologickom horizonte Božieho kráľovstva. Všetky ľudské snahy o zmierenie a spravodlivosť sú zasadené do tohto horizontu bez toho, aby ich, samozrejme, bolo možné prevýšiť.

Kontakt na autora:

O. Univ.-Prof. Dr. DDr. h.c. Ulrich H.J. Körtner
Institut für Systematische Theologie und Religionswissenschaft
Evangelisch-Theologische Fakultät
Universität Wien
Email: ulrich.koertner@univie.ac.at

Peer reviewed by:

doc. PhDr. Katarína Valčová, PhD.
doc. ThDr. Peter Gažík

[Published online December 16, 2020]



TESTIMONIA THEOLOGICA XIV: 1 (2020): 46-55

FEVTH.UNIBASK/VEDA/TESTIMONIA-THEOLOGICA/

DIALÓG TEOLÓGIE SO SVETOM*

Prof. Dr. Dr.h.c.mult. Hans Schwarz

Abstract:

Für den christlichen Glauben als missionarische Religion ist der Dialog der Theologie mit der Welt unverzichtbar. Aber schon in der frühen Christenheit war es schwierig, den christlichen Glauben allgemeinverständlich auszudrücken. Man bediente sich dabei der griechischen Sprache, die weit verbreitet war, sowie hellenistischer Begrifflichkeit. Heute wird vielfach eine öffentliche Theologie befürwortet, die die existenziellen Fragen der Menschen aufnimmt, die sich aus den gegenwärtigen Welterklärungen ergeben. Da der Mensch heute weitgehend selbst bestimmend leben will, aber dennoch ein begrenztes Wesen ist, lebt er in ständiger Unsicherheit und Relativismus. Der christliche Glaube kann ihn jedoch aus der permanenten Infragestellung befreien, indem er ihn einen Gott als allumfassende Wirklichkeit anbietet, der sich in Jesus Christus in unserer Welt manifestiert hat. Er verkündet durch die Auferstehung Jesu auch eine Hoffnung, die über unser begrenztes Leben hinausgeht.

Keywords:

missionarische Religion, öffentliche Theologie, Mission, Islam, Judentum, Urvertrauen, Auferstehung, Luther, Tillich, Pannenberg

Rudolf Bultmann v jednom liste zo 7. januára 1928 napísal filozofovi Martinovi Heideggerovi: „Už nemožno predpokladať pochopenie najjednoduchších kresťanských výrazov, a preto je veľmi ťažké jasne rozvíjať problém kresťanstvo a štát (popríklad svet).“¹ Táto situácia, ktorú tu Bultmann načrtáva, sa nezlepšila ani v krajinách ako Nemecko, ktoré sú kresťanstvom formované. Väčšina ľudí, aj v prípade samotných praktizujúcich kresťanov, disponuje nepatrným porozumením základných pojmov kresťanskej viery, nehovoriac už o porozumení samotnej teológie. Takže väčšina protestantov nevie, čo znamená Epifánia, pričom väčšina katolíkov nerozumie pod sviatkom Nepoškvrneného počatia Panny Márie (1854)², že Mária bola počatá jej matkou bez dedičného hriechu, ale že samotná Mária

* Do slovenského jazyka preložil Mgr. Maroš Nicák, Dr. theol., Inštitút kontextuálnej teológie, Evanjelická bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislave.

¹ Rudolf Bultmann a Martin Heidegger, *Briefwechsel 1925-1975*, Andreas Großmann a Christof Landmesser, eds. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 50.

² Sporná dogma vyhlásená pápežom Piom IX. v roku 1854.

otehotnela bez dedičného hriechu.³ Príkladov neznalosti kresťanskej viery je neúrekom. Ako však potom môže teológia vstúpiť do dialógu so svetom, ak sú ľuďom najdôležitejšie základné pojmy kresťanskej viery neznáme?

1. Kresťanstvo ako misionárske náboženstvo

Ak bližšie pozorujeme hlavné svetové náboženstvá, potom badáme nesmierny rozdiel v prístupe k misii. Židom, v užšom zmysle slova, je niekto, kto sa narodil židovskej matke. Týmto teda judaizmus možno aj napriek príležitostným konverziám označiť za etnické náboženstvo. Podobné je to s hinduizmom, ktorý sa vo veľkej miere vzťahuje len na Indov. Hoci je buddhizmus štátnym náboženstvom v Mjanmarsku a Thajsku, sotva sa dá buddhizmus nazvať misionárskym náboženstvom, aj keď Dalajláma často agituje za svoje náboženstvo na Západe. Buddhizmus je v rozsiahlej miere ázijským náboženstvom. V prípade islamu ide o inú situáciu, pretože počnúc oblasťou pôvodu v dnešnej Saudskej Arábii si rýchlo podmanil severoafrické oblasti a rozšíril sa do Európy, odkiaľ bol o storočia neskôr vytlačený. Najmä z dôvodu zákazu odvrátenia sa od islamu a toho, že sa moslimská žena nesmie vydať za inoveriaceho, sa garantuje numerická stabilita moslimov. Celkovo možno islam označiť ako expanzívne misionárske náboženstvo. Ako je to však s kresťanstvom?

Apoštolský konvent v Jeruzaleme v roku 48 bol kľúčovou udalosťou pre rané kresťanstvo. Ako zdôrazňuje novozmluvník Udo Schnelle (*1952), táto udalosť načrtla kresťanstvu ďalšiu cestu.

„Aj keď sa tieto závery interpretovali odlišne, presadila sa zásadná dohoda: sloboda od obriezky pre pohanokresťanov. Dosvedčujú to spisy Novej zmluvy, z ktorých žiaden nepožaduje obriezku pohanokresťanov, dokonca ani židovské kresťanské postoje u Matúša a v Liste Jakuba.“⁴

Pretože obriezka predstavovala znamenie príslušnosti k židovskému náboženstvu, s apoštolským konventom sa presadila univerzálnosť kresťanskej viery. Človek sa mohol stať kresťanom bez toho, aby sa najskôr stal Židom. Týmto sa pre Nežidov uľahčilo presadzovanie misijného príkazu z Mt 28,19-20⁵: „Chodte teda a získavajte mi učeníkov vo všetkých národoch a krstite ich v mene Otca i Syna i Svätého Ducha a naučte ich zachovávať všetko, čo som vám prikázal.“ Kresťanstvo, ktoré sa už predtým rozšírilo do sfér židovského vplyvu, sa teraz rapídne rozšírilo aj v západnej oblasti pri Stredozemnom mori. Pavol tak napr. mohol napísať list zboru do Ríma, ktorý založili pre nás neznámi kresťania ešte pred jeho plánovanou návštevou.

³ Pozn. prekl. Gréckokatolícka cirkev preto dodnes používa označenie: Počatie Presvätej Bohorodičky svätou Annou.

⁴ Udo Schnelle, *Die getrennten Wege von Römern, Juden und Christen* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2019), 82.

⁵ Slovenský ekumenický preklad, 4. vyd. 2017. Slovenská biblická spoločnosť.

Najdôležitejšie impulzy pre šírenie kresťanstva pochádzali zo základného charakteru Ježišovho posolstva.

„Ochota postaviť sa za kresťanskú vieru v praktickom živote, vydávať svedectvo svojim vlastným životom a vyznávaním Krista až na smrť, nielenže zostala najdôležitejším kritériom pravovernosti v prvých storočiach, ale mala aj rozhodujúci význam pre misiu. Priebornosť kresťanskej misie spočívala v odovzdávaní posolstva z úst do úst, v jednote slova a skutku, v totálnom nároku Ježišovho posolstva na život v jeho každodenných súvislostiach.“⁶

Ak sa stále rozostupuje trhlina medzi slovom a činom, ako je to v súčasnosti v Nemecku, v prípadoch zneužívania rímskokatolíckou cirkvou, potom prudko rastie počet vystúpení z cirkvi. Ak už vďaka vyššej etike judaizmu vzniklo množstvo sympatizantov tohto náboženstva, kresťanstvo sa stalo ešte atraktívnejším, pretože jeho členovia oslovovali ľudí namiesto toho, aby čakali až na prejav záujmu o židovské náboženstvo.

Keďže každý duchovný a náboženský smer v antike mal zároveň pôsobiť ako filozofia, ak chcel osloviť vzdelanú vrstvu, ranokresťanskí apologeti vnímali ako svoju úlohu predstaviť kresťanskú vieru ako pravú filozofiu. Najprv sa však pokúsili vyvrátiť útoky a krivé obvinenia proti kresťanom. Zároveň rozpracovali komplexný pohľad na svet a ľudský život z kresťanskej perspektívy. Najstaršia kresťanská apológia z pera biskupa Quadrata z Atén (ca. †130) bola predložená rímskemu cisárovi Hadriánovi (76-138) okolo roku 125. V jedinom ešte zachovanom fragmente Quadratus zdôrazňuje, že stále existujú očiti svedkovia Ježišových zázrakov, a preto musia byť tieto správy pravdivé.⁷ Apológia Aristidesa z Atén (†134) bola rovnako adresovaná aj Hadriánovi. Vysvetľuje v nej, že iba kresťania majú správne chápanie Boha, a píše:

„Zo všetkých národov sveta našli pravdu iba oni. Pretože poznávajú Boha, skrze ktorého bolo všetko stvorené a utvorené, v jeho jednorodenom Synovi a v Duchu Svätom; a okrem neho neuctievajú žiadneho iného.“⁸

Aristides zároveň zdôrazňuje dokonalosť kresťanského spôsobu života a dokonca tvrdí, že za zachovanie sveta je potrebné byť vďačný samotným modlitbám kresťanov. V tomto sa prejavuje určitý pocit prevahy kresťanstva.

„Aristides vníma ľudstvo ako jednotu a misia nového náboženstva na neho hlboko zapôsobila. V malých kresťanských spoločenstvách svojej doby videl nové pokolenie, ktorému pripadala úloha viesť ľudstvo od zatratenia k novému životu.“⁹

⁶ Por. Henneke Gülzow a Eckhard Reichert, „Mission IV (Alte Kirche),“ in *TRE* 23:33.

⁷ Eusebius, *The Church History*, Paul L. Maier, ed. (Grand Rapids: Kregel, 1999) 136.

⁸ Leslie William Barnard, „Apologetik I (Alte Kirche),“ in *TRE* 3:376.

⁹ Por. Barnard, 376.

Tento cieľ vyviesť ľudí zo zatratenia do nového života zostal do dnešných dní rovnaký.

Aj keď rozmach kresťanstva od neskorého stredoveku kráčal často ruka v ruke s koloniálnymi výbojmi európskych panovníkov, kresťanskí misionári, napr. v Afrike alebo Ázii, neboli sluhami svetských európskych vládcov. Tu sa často výrazne rozchádzali predstavy na jednej strane koloniálnych mocností, že kresťanstvo vychová z pôvodných obyvateľov poslušných poddaných, a na druhej strane kresťanského posolstva, že všetkých ľudí miluje Boh rovnako. Konflikty medzi lokálnymi zástupcami kolonizácie a kresťanskej viery boli často nevyhnutné. Kresťanská viera háji iné záujmy ako sekulárny svet. Ako by sa však dala dnes ohlasovať kresťanská viera tak, aby nachádzala v nekresťanskom svete porozumenie alebo dokonca prijatie?

Už v ranom kresťanstve bolo obzvlášť náročné vyjadriť kresťanskú vieru všeobecne zrozumiteľným spôsobom. Hoci medzi kresťanmi bolo nesporné, že Boh v Ježišovi Kristovi ponúkol spásu, zostávalo otáznym, kto bol tento Ježiš Kristus a aký mal vzťah k Bohu, čo sa malo vykryštalizovať až počas storočí kristologických a trojičných sporov. Neexistovala žiadna vopred stanovená záväzná terminológia, ktorá by sa dala použiť, pretože takáto terminológia sa vyvíjala len pomaly na základe priklonenia sa k príslušným filozofickým a náboženským prúdov a tiež prostredníctvom čiastočného vymedzenia sa. Stoické chápanie pojmu *logos*, grécke učenie o bytí a latinské právne zdôrazňovanie sú dodnes svedectvom toho, čo Adolf von Harnack (1851-1930) kedysi nazval helenizáciou kresťanstva.¹⁰ Aj dnes, ako sa mnohí domnievajú, sa v Európe nachádzame v postkresťanskej ére. Ako bolo poznamenané na začiatku, základné poznatky o kresťanskej viere sú ďalekosiahlo zabudnuté. Zásadnejšou pre dialóg so svetom je v každom prípade skutočnosť, že pre čoraz viac ľudí je kresťanská viera vecou minulosti. Ľudia sa stali sebavedomejšími a už si viac nechcú dať predpisovať, čomu majú veriť. Týka sa to v značnej miere kresťanskej viery a aj islamu. Mnoho ľudí, prinajmenšom v Nemecku, zastávajú *patchwork religion* (tzv. mozaikové náboženstvo), v ktorom si nájdu to, čo je pre nich zmysluplné. Zmysel života si predovšetkým určuje sám jednotlivec, namiesto toho, aby bol prinesený alebo ohlasovaný zvonka a následne prijatý. Sebavedomý človek je zakladateľom svojej vlastnej viery. Ako by mala teológia reagovať na túto novú situáciu?

2. Dialóg teológie so svetom

Ted Peters (*1941), ktorý vyučuje na *Graduate Theological Union* v Berkeley v Kalifornii, sa zasadzuje za verejnú teológiu, ktorá presahuje obvyklý dialóg s vedami. Podľa neho sú potrebné verejné teologické úvahy o existenčných otázkach, ktoré vyvstávajú zo súčasných svetonázorov a z obáv, ktoré ľudí prenasledujú. Teológia by sa mala chopiť týchto

¹⁰ Por. Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums* (Leipzig: J.C. Hinrich, 1900²), 128ff.

existenčných otázok a obáv, pričom by sa mala pokúsiť ich zodpovedať z pohľadu evanjelia. Peters píše:

„Zasadzujem sa za to, aby sme rozvíjali verejnú teológiu, ktorá má päť úloh, pastoračnú, apologetickú, vedeckú, politickú a prorockú. Verejná teológia by mala byť po prvé predovšetkým pastoračná, ak má zodpovedať konečné otázky života, zmyslu, smrti a osudu. Po druhé, verejná teológia by mala byť tiež apologetická, prinajmenšom spôsobom, v rámci ktorého sa kresťanské presvedčenia spoznajú ako zrozumiteľné, rozumné a užitočné. Po tretie, verejná teológia by mala byť dobre informovaná o súčasných prírodných vedách, pretože v širšej kultúre obhajujú prírodné vedy určitý druh intelektuálnej integrity, ktorú verejnosť potrebuje. Po štvrté, verejná teológia by mala byť politická, pretože v politike sa verejne diskutuje o spravodlivosti a spoločnom blahu. Piata a posledná úloha, verejná teológia by mohla a mala by byť prorocká, pretože porovnáva dnešnú svetovú situáciu s eschatologickou normou Božieho kráľovstva. Prorocký verejný teológ ohlasuje Božie zaslúbenie nového stvorenia s budúcou spravodlivosťou, ktorá bude súdiť dnešnú nespravodlivosť.“¹¹

To, čo sa u Petersa a ďalších teológov nazýva verejnou teológiou, má mnohé podobnosti s metódou korelácie, ktorú vo svojej systematickej teológii opísal Paul Tillich (1886-1965). Píše: „Metóda korelácie vysvetľuje obsah kresťanskej viery prostredníctvom existenčných otázok a teologických odpovedí vo vzájomnej závislosti.“¹² Podľa Tillicha odpovedá Boh na otázky človeka a pod dojmom Božích odpovedí človek kladie svoje otázky. „Teológia formuluje otázky tvorené v ľudskej existencii a teológia formuluje odpovede, ktoré spočívajú v božskom sebvýjadrení, na otázky, ktoré spočívajú v ľudskej existencii.“¹³ Ako zdôrazňuje Tillich, systematická teológia analyzuje ľudskú situáciu, z ktorej vyvstávajú existenčné otázky, a ukazuje, že odpoveďou na tieto otázky sú symboly kresťanského posolstva. Pritom teológia analyzuje ľudskú situáciu sledovaním ľudskej sebainterpretácie vo všetkých oblastiach kultúry, či už je to filozofia, poézia, psychoterapia alebo sociológia. Keď potom teológia poskytne odpovede na otázky spojené s ľudskou existenciou, je prirodzene dôležité ukázať, že tieto odpovede nemožno odvodiť z existenciálnej analýzy. Otázky sú vždy odvodené od ľudskej konečnosti, či už ide o pôvod, priebeh a cieľ sveta alebo existencie jednotlivca. Z konečnosti však môžu byť ponúknuté iba ohraničené odpovede. Definitívne odpovede, t.j. odpovede, ktoré presahujú konečnosť a tým zároveň aj nejednoznačnosť, nie sú možné. Človek teda vždy zostáva v konečnej nevedomosti, ktorá práve vedie k neistote a strachu.

Jeden zo spôsobov, ako prekonať túto neistotu a strach, ukazuje Martin Luther vo vysvetlení k prvému prikázaniu vo svojom *Veľkom katechizme* (1530), kde píše:

¹¹ Ted Peters, „Public Theology: Its Pastoral, Apologetic, Scientific, and Prophetic Tasks,“ *International Journal of Public Theology* 12 (2018): 154.

¹² Paul Tillich, *Systematische Theologie* 1 (Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1956), 74.

¹³ Tillich, ebd., 75.

„Mať Boha znamená, že človek by sa mal zaopatriť všetkým dobrým a mať útočisko vo všetkých biedach, takže mať Boha nie je nič iné, ako mu dôverovať a veriť srdcom, ako som to už často hovoril, že jedine dôvera a viera srdca robia oboje, Boha i modlu. Ak je viera a dôvera správna, tak je aj tvoj Boh pravý. A naopak, kde je dôvera falošná a nesprávna, tam nie je ani správny Boh.“¹⁴

Ľudská neistota, ktorej sa nikto nevyhne, môže byť prekonaná iba prostredníctvom „pradôvery“. To znamená, že sa človek vloží do vzťahu s Bohom, ktorý nie je fiktívnym bohom, ale ktorý je v skutočnosti Tvorcom, Udržiavateľom a Završením stvorenia. Ako a kde sa však taký Boh dá nájsť?

3. Ježiš Kristus ako ľudská tvár Boha

Ako bolo poznamenané vyššie, človek dospel. Už mu nemôže byť predpísané, ako a čomu má veriť. Chce si sám formovať život. Luther však varuje pred tým, aby ľudia pri tom nepodľahli modlárstvu, teda, že by ohraničenej hodnote dali neohraničenú dôveru. Výsledkom by potom bolo, že by sa v núdzových situáciách na túto hodnotu mohli spoliehať iba obmedzene, či už je to vlastná kariéra, určitá životná filozofia akú ponúka buddhizmus, alebo vlastné zdravie. Ako sa potom môže človek dostať k neobmedzenej hodnote, ktorej môže bezvýhradne dôverovať? Martin Luther o tom napísal vo svojej piesni *Hrad prepevný je Pán Boh náš*:

„Čo je naša ľudská sila? Sama nás nezachráni,
máme však od Hospodina štít v každom bojení.
Pýtaš sa, kto je ním? Ježiš, Boží Syn, Ten zachránil svet,
iného Boha niet, On napokon zvíťazí!“¹⁵

V tejto piesni nie je reč o tom, že by sme mohli prísť k Bohu, ale že sa nás zastáva prostredníctvom Ježiša Krista. Týmto sa odmietajú všetky predstavy o sebavykúpení, ktoré neustále získavajú prevahu v našom sebastrednom svete. Sám Boh sa nás zastáva v podobe postavy Ježiša Krista. Martin Luther k tomu vysvetľuje, že Ježiš Kristus je ľudskou tvárou Boha, v ktorej nám Boh ukázal svoje srdce.

V Ježišovi sa podľa Martina Luthera spojili konečné a nekonečné. Nekonečne kvalitatívny rozdiel medzi nami ohraničenými ľuďmi a všeobjímajúcim neohraničeným Bohom bol premostený v Ježišovi. Tak to Luther vyjadril vo svojej vianočnej piesni, *Z neba hore prichádzam sem*:

„Všimnite si teraz pravé znamenie:
tak jednoduchá postielka a plienka,

¹⁴ Martin Luther, „Der Große Katechismus,“ in *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, Irene Dingel, ed. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014), 930-932.

¹⁵ *Evanjelický spevník*, pieseň č. 263, Dr. Martin Luther (Liptovský Mikuláš: Tranoscius, 2016).

tam nájdete dieťaťko položené,
ktoré celý svet udržuje a nesie.“¹⁶

V dieťaťu Ježišovi k nám prišiel Stvoriteľ a Udržovateľ celého sveta. Podľa Luthera je toto Božie zostúpenie veľkým rozdielom medzi kresťanskou vierou a všetkými ostatnými náboženstvami a filozofiami. Aj keď majú úctyhodné poznatky o tom, aký je Boh vo všeobecnosti, až v Ježišovi Kristovi spoznávame, aký je Boh k nám. Skrze Ježiša Krista je badateľné, že Boh je milostivým Bohom, ktorý nás pozýva, aby sme mu dôverovali, a že Boh robí všetko pre to, aby nás zachránil pred konečnosťou a ľudským sebaklamom. Ako je však možné niečo také tvrdiť? Novozmluvník Ernst Fuchs (1903-83) zdôrazňuje: „Ježiš sa odvážil uplatňovať Božiu vôľu takým spôsobom, akoby bol sám na Božom mieste!“¹⁷ Spojením „ale ja vám hovorím“ z Kázne na vrchu vyložil Božiu vôľu vo svojej plnej moci. Rovnako ukázal Ježiš v podobenstve o stratenom synovi, „že má právo postaviť sa na Božie miesto ako človek bez úradu, a to skrátka uplatňovať Božiu vôľu ako milostivú vôľu vo svojom konaní.“¹⁸ Náboženské židovské zriadenie v tom právom spozorovalo bohorúhanie, ktoré malo byť potrestané smrťou. A tak teda zomrel ako bohorúhač na kríži.

4. Bod zvratu vzkriesenia

Nastalo niečo úplne neočakávané a prekvapujúce: napriek všetkým očakávaniam nebol Ježiš ponechaný napospas smrti, ale bol Bohom vzkriesený k novému nepominuteľnému životu. Wolfhard Pannenberg sa k tomu vyjadruje:

„Ak bude Ježiš vzkriesený, potom to môže znamenať pre Žida iba to, že sám Boh potvrdil Ježišovo predveľkonočné vystúpenie. Nárok Ježiša na plnú moc, prostredníctvom ktorej sa [...] postavil na miesto Boha, to je pre židovské uši blasfemickým nárokom, kvôli ktorému Ježiša v rímskej jurisdikcii ohovárali ako rebela. Tento nárok údajne Ježišom zosmiešneného Boha Izraela bol zrejmy a jednoznačne potvrdený, ak bol Ježiš skutočne vzkriesený. Stalo sa tak prostredníctvom Boha Izraela.“¹⁹

Ranokresťanské zvestovanie chápalo vzkriesenie Ježiša z mŕtvych vskutku ako potvrdenie jeho predkresťanského nároku. Ježiš je teda v skutočnosti tým, kým bol pred svojou smrťou na kríži. Stojí na mieste Boha a reprezentuje ho ako ľudskú tvár Boha. Pretože Ježiš stál na Božom mieste a vďaka jeho vzkrieseniu bol chápaný ako jedno s Bohom, mohli sa namiesto neho [Otca] adresovať aj modlitby k nemu. Takéto zrovnoprávnenie s Bohom nebolo možné u žiadneho z ďalších takzvaných zakladateľov náboženstiev, či už išlo o Mojžiša alebo

¹⁶ *Evangelisches Gesangbuch*, 24,5.

¹⁷ Ernst Fuchs, „Die Frage nach dem historischen Jesus,“ in ebd. *Zur Frage nach dem historischen Jesus* (Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1965², 154.

¹⁸ Fuchs, ebd., 155.

¹⁹ Wolfhart Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, 2. veränderte Auflage (Gütersloh: Gerd Mohn, 1966), 62.

Mohameda. Pri nich sa vždy dbalo na to, aby neboli uctievaní ako Boh. Je to teda iba Ježiš, ktorý poskytuje priamy prístup k Bohu.

Iba prostredníctvom osoby Ježiša sa môžeme priblížiť k Bohu, pretože „táto ľudská bytosť je náš svätý rebrík k Bohu, na ktorom môžeme k Bohu stúpať a spoznať ho“, hovorí Martin Luther.²⁰ Vďaka dojmu zo života a osudu Ježiša spoznáваме, že nás Boh miluje. Skrze neho získavame správne pochopenie Boha a jeho diela. Ježiš teda nie je dôležitý preto, lebo bol dobrým kazateľom, pretože robil zázraky, alebo kvôli svojmu svätému životu. Je pre nás významný, pretože je sprostredkovateľom Božieho vykupiteľského diela. S týmto dôrazom na Božie vykupiteľské dielo v Kristovi boli všetky ďalšie cesty, v ktorých si kresťania v antike mysleli, že môžu dosiahnuť k Bohu, porozumieť jeho vôli alebo získať náklonnosť, považované za zbytočné. Jedine Kristus bol Lutherovým rozhodujúcim poznaním.

Príčina pre „jedine Kristus“ tkvie len v Božom rozhodnutí zjaviť sa v Ježišovi. Luther však spozoroval, že toto božské sebazjavenie záviselo od jedinečného vzťahu medzi Bohom a Kristom. Aby mohol Ježiš naplno prejaviť Boha, nemohol byť iba svätcom alebo avатарom. Musel byť úplne a celkom Bohom, inak by nebol schopný sprostredkovať Boha. Zároveň musel byť Kristus úplne a celkom človekom, inak by nebol schopný priblížiť sa nám a identifikovať sa s nami. V jednote s Otcom, ktorú Luther zdôraznil spolu s Nicejským koncilom (325), mohol sprostredkovať Boha. Táto sprostredkovateľská činnosť, prostredníctvom ktorej nám Ježiš môže ukázať, kým alebo čím je vlastne Boh, má predsa len ešte ďalšie zložky: Ježiš bol vzkriesený z mŕtvych proti všetkým očakávaniam. To neznamená oživenie zosnulého, ako to poznáme zo vzkriesenia Lazára, Jairovej dcéry a mládenca v Naime, alebo zo vzkriesení mŕtvych, o ktorých pojednáva antická literatúra. Ako to obzvlášť zdôraznil apoštol Pavol, u Ježiša ide o radikálnu premenu, ktorú zažil sám Pavol, pretože videl Vzkrieseného. Vzkriesenie z mŕtvych, ako sa manifestovalo v Ježišovi, bolo budúcou nádejou poexilového judaizmu. Toto konečné očakávanie apokalyptiky dalo Pavlovi príležitosť označiť túto zvláštnu udalosť za udalosť, ktorú nazval vzkriesením. Pre Pavla bolo prostredníctvom vzkriesenia Ježiša Krista samozrejmé, že toto vzkriesenie bude mať za následok aj vzkriesenie všetkých, ktorí Ježiša nasledovali. Aby bola všetkým táto príležitosť ponúknutá, vydal sa Pavol na misiu, aby priniesol čo najväčšiemu počtu ľudí evanjelium o Božej láske k ľudstvu, ktoré sa prejavilo pri vzkriesení Ježiša ako skutočné a príkladné. Zostáva síce pravdou, že všeobecné vzkriesenie všetkých, ktoré sa očakávalo na základe Ježišovho vzkriesenia, sa ešte nenaplnilo. Predsa však Wolfhard Pannenberg píše:

„Dvetisícročný odstup od obdobia Ježišovho pozemského vystúpenia a tiež jeho ďalší kvantitatívny rast sám o sebe nestačí na to, aby vtedy objavené spojenie medzi vystúpením a osudom Ježiša, a očakávaným koncom všetkých vecí, bolo bezpredmetné;

²⁰ Martin Luther, *Vorlesung über den Hebräerbrief* (1517/18), WA 57 (III): 99.3f., v jeho komentári k Heb. 1,2.

pretože toto spojenie závisí výlučne od obsahovej zhody Ježišovej udalosti s obsahom eschatologického očakávania.²¹

Takže zatiaľ čo je budúcnosť stále otvorená pre vzkriesenie všetkých, konečné potvrdenie tejto nádeje bude dosiahnuté až prostredníctvom Kristovho návratu a premeny tohto sveta. Kresťanská viera má teda hlboko proleptickú štruktúru. Rozhodujúcim faktorom bola udalosť vzkriesenia Ježiša Krista. Toto vzkriesenie sa potom pre všetkých uskutoční na konci veku. Takto píše Pavol: „Kristus však bol vzkriesený z mŕtvych ako prvotina tých, čo zomreli. [...] Lebo ako v Adamovi všetci zomierajú, tak aj v Kristovi budú všetci oživení.“ (1Kor 15,20.22).

Preto môže Pannenberg tvrdiť: V Ježišovi Kristovi „so vzkriesením z mŕtvych sa už stalo to, čo očakávajú všetci ostatní ľudia. [...] Aj koniec sveta dovedie v kozmickom meradle iba to, čo sa už stalo Ježišovi.“²²

Takže to, čo sa očakávalo na konci dejín, vzkriesenie z mŕtvych, a uskutočnilo sa v Ježišovi Kristovi, sa stane univerzálnym spôsobom na konci sveta. Preto bol určitým spôsobom vopred naznačený koniec sveta a jeho osudu v Ježišovom osude.

5. Boh ako všeobjímajúca skutočnosť

Môže však sekulárna spoločnosť dôverovať tvrdeniam o Bohu a o Ježišovi Kristovi, že v určitom zmysle bol koniec sveta a jeho osud vopred naznačený v Ježišovom osude? Alebo sa odbijú len ako zbožné ilúzie? K tomu je potrebné najskôr dokázať, že kresťanská teológia je vedou. Je vedou o Bohu a jej predmetom je sám Boh. Ale keďže iba rovnaké môže rozpoznať rovnaké, predstava o Bohu musí zostať v teológii vždy hypotetická. Nemôže byť predmetom teológie ako zaručená danosť. Prvý list Jána svedčí: „Boha nikto nikdy nevidel“ (1Jn 4,12). Pretože Boh nie je nejakým Bohom, ale tým Bohom, je všetko určujúcou skutočnosťou. Potom, podľa Pannenberga, „všetko musí byť preukázané ako determinované touto skutočnosťou a bez nej to musí v konečnom dôsledku zostať nezrozumiteľné“.²³ Teologické tvrdenia sa nevzťahujú iba na určité historické fenomény, ako je napr. zmŕtvychvstanie Ježiša Krista, ale aj na spôsob, akým sa v nich objavuje všetko určujúca skutočnosť, ktorá zahŕňa nielen minulosť, ale aj prítomnosť a budúcnosť. T.j. aké implikácie má pre súčasnosť a budúcnosť vzkriesenie Ježiša Krista skrze Boha. Nejde teda primárne o historickú vecnosť predošlého fenoménu, ale skôr o všetko určujúcu skutočnosť tohto fenoménu. Inými slovami, je Boh, ktorý sa pri vzkriesení Ježiša Krista osvedčil ako konajúci

²¹ Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, 104f.

²² Wolfhart Pannenberg, „Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung“ in ebd. *Offenbarung als Geschichte* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961), 104f.

²³ Wolfhart Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973), 304.

Boh, rovnako aktívny dnes a aj v budúcnosti? Dodržiava teda Boh prísľub, že to, čo bolo zjavené ako vzkriesenie, bude pokračovať a v budúcnosti sa naplní? Na tomto mieste sa ukazuje, že teologické výroky sú v princípe verifikovateľné. Na konci celých dejín sa rozhodne, či Boh a naše chápanie Boha sú pravdivé. Týmto sa zaoberá s tvrdeniami teológie ako s poznatkami prírodných vied. Aj u nich platí ich pravdivosť iba dovtedy, kým sa nepreukáže opak a konečné overenie je možné až na konci dejín. Podobne ako teológia, aj prírodné vedy často pracujú s indirektnou verifikáciou, napr. vzhľadom na čiernu hmotu, pretože priame overenie sa nejaví ako možné.

Ako však môže kresťanská teológia presadiť svoj pravdivý obsah vo vzťahu k iným skúsenostiam so skutočnosťou, ako sú iné náboženstvá a svetonázory, alebo vo vzťahu k prírodným vedám nielen ako seberovný, ale dokonca ako prevyšujúci? Najskôr by mala teológia opakovane poukazovať na to, že dokáže presvedčivejšie predložiť spojitost vecí všetkých skúseností so skutočnosťou. Má v Bohu, všeobjímajúcej skutočnosti, všeobjímajúcu zátvorku, ktorá sa ukázala v Ježišovi. Potom môže poukázať na to, že to, o čo sa všetci usilujú, či už sa to nazýva naplnenie zmyslu alebo večný život, sa už stalo v Ježišovi Kristovi. Na základe tejto proleptickej anticipácie môže kresťanská teológia reálne hlásať eschatologické naplnenie. „Nedokončený“ život a „nedokončený“ svet môžu byť privedené ku koncu. Práve zdôvodnené eschatologické zvestovanie dokonalého nového sveta a dokonalého ľudského života je jedinečným znamením kresťanskej teológie a dôvodom, prečo môže uspieť v dialógu so svetom.

Kontakt na autora:

Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Hans Schwarz
 Institut für Evangelische Theologie
 Universität Regensburg
 Universitätsstraße 31
 93057 Regensburg
 Nemecko
 Email: hans.schwarz@theologie.uni-regensburg.de

Peer reviewed by:

prof. ThDr. PhDr. Imrich Peres, PhD.
 doc. ThDr. Peter Gažík

[Published online December 16, 2020]



TESTIMONIA THEOLOGICA XIV:1 (2020): 56-68

FEVTH.UNIBASK/VEDA/TESTIMONIA-THEOLOGICA/

STAROZMLUVNÝ KÁNON RANEJ CIRKVI – DISKUSIA MEDZI HIERONYMOM A AUGUSTÍNOM*

Mgr. Eva Guldánová, ThM.

Abstract:

In the first letter Augustine wrote to Jerome (394 or 395 post) Augustine asked Jerome not to translate the Old Testament from the Hebrew, but rather to translate from the more familiar Greek Septuagint version. Between these two scholars and important church fathers developed through the mutual exchange of letters at the beginning of the 5th century debate regarding the Scripture. Augustine was promoting Septuagint while Jerome was advocating for *veritas hebraica*. Research transcending the confines of their mutual correspondence shows that Jerome was making distinction between the books outside the Jewish canon whose use in the church including in liturgy he admitted though he did not consider them canonical – he had a respect for these books and praised their message – and books of apocrypha which he did not recommend for reading. On the other side Augustine towards the end of his life in discussion with opponents admitted that the books of Septuagint beyond the borders of the Jewish canon are less convincing than the books of the Jewish canon. This opinion was probably a result of the discussion with Jerome. This discernible rapprochement between the two church fathers offers impulses also for the present-day discussion concerning the canon of Bible, especially in the dialogue between Catholics and Protestants.

Keywords:

Augustine, Jerome, Septuagint, Bible translation, biblical canon, apocrypha, Vulgate

Výmena myšlienok, teologických náhľadov a názorov na biblické otázky medzi cirkevnými otcami Augustínom a Hieronymom na konci 4. a začiatku 5. stor. je jednou z najfascinujúcejších diskusií patristiky. Jej priama časť, priama výmena medzi týmito dvoma veľikánmi ranej cirkvi sa udiala prostredníctvom spletitej listovej výmeny, ktorá trvala 25 rokov a zostalo nám z nej zachovaných okolo 20 listov. Augustín a Hieronym sa nikdy osobne nestretli. Hoci začiatkom 80-tych rokov 4. stor. žili obaja naraz v tom istom meste,

* Táto práca bola podporovaná Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe Zmluvy č. APVV-16-0330.

meste, kde sa počas celých dejín kresťanstva a cirkvi preplietali cesty nespočetného množstva kresťanských teológov – v Ríme. Augustín však v tom období ešte nebol pokrstený a na svojej životnej púti ešte len hľadal cestu do kresťanskej cirkvi. Do Ríma – po prvýkrát – neprišiel kvôli kresťanstvu, ale ako učiteľ rétoriky.¹ Hoci sa osobne nikdy nestretli, ich listová výmena ich ku koncu zblížila natoľko, že Hieronym v poslednom liste, napísanom len pár mesiacov pred svojou smrťou, v roku 419, Augustínovi píše, že ak by to bolo možné, vzal by si krídla holubice a odletel, aby mohol byť v objatí jeho náručia (list 202).²

Ako je všeobecne známe, priebeh tejto korešpondencie³ však nebol od začiatku taký jednoduchý a vzájomné slová prívetivé a láskavé. Prvé dva listy, ktoré Augustín poslal v rokoch 394/5 (list 28)⁴ a 397 (list 40)⁵ do Betlehema, kde Hieronym žil v kláštore, ktorý založil, nedorazili. Posol prvého listu zahynul skôr, ako stihol list doručiť, a posol druhého mal strach z cesty po mori a tak zašiel len do Talianska. Obsah listu však zverejnil a dostal sa aj do rúk Hieronymových nepriateľov v Ríme. Keďže v ňom Augustín vyjadril niektoré kritické poznámky ohľadom Hieronymových názorov, napríklad čo sa týkalo Hieronymovej exegézy 2. kapitoly Listu Galaťanom, a neuvážene Hieronyma vyzval, aby zaspieval „odvolanie“ (palinódiu), čo sa Hieronyma tak veľmi dotklo, že ešte aj v roku 404 (list 72) to opätovne s trpkosťou spomínal, nebol to sľubný začiatok. Keďže Augustín nedostal odpovede na prvé dva listy, poslal v roku 402 tretí (list 67), v ktorom opätovne žiadal odpovede na svoje otázky. Tento list dorazil a Hieronym naň v tom istom roku odpovedal (list 68). Skôr ako však odpoveď stihla doraziť, Augustín skomponoval a poslal ďalší, v poradí už štvrtý, list (71). Hoci boli listy úctivé, nešťastný osud, zvlášť druhého z nich, spolu s kritikou názorov adresáta a nástojčivým dožadovaním sa odpovedí, Hieronyma pobúrili tak, že v roku 404 odpovedal listom (72) plným sarkazmu a hnevu. Jeho dotknuté pocity boli navyše

¹ Por. Anne-Marie La Bonnardière, „Augustine’s Biblical Initiation,“ in *Augustine and the Bible*, ed. & trans. Pamela Bright (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1999), 15; Eugene F. Rice, Jr., *Saint Jerome in the Renaissance* (Baltimore, MD/London: John Hopkins University Press, 1988), 11-14.

² Sean Kooyman, ed., *Letters Between Augustine and Jerome*, 113 (Kindle Location 2243), Kindle Edition.

³ Komplikovaný priebeh korešpondencie možno do určitej miery zrekonštruovať na základe zmienok, poznámok a odkazov v samotných listoch Augustína a Hieronyma na predchádzajúce listy, ktoré boli doručené alebo o ktorých sa adresáti dopočuli. Rekonštrukciu priebehu korešpondencie ponúkajú napr. Ralph Hennings, Virginia K. Hellenga, Stephen Cannon. Por. Ralph Hennings, „The Correspondence between Augustine and Jerome,“ in *Studia Patristica, Vol. XXVII: Cappadocian Fathers, Greek Authors after Nicaea, Augustine, Donatism and Pelagianism*, ed. Elizabeth A. Livingstone (Leuven: Peeters Press, 1993), 303-310; Virginia K. Hellenga, „The Exchange of Letters between Saint Augustine and Saint Jerome,“ in *Daidalikon: Studies in memory of Raymond V. Schoder, S.J.*, ed. Robert F. Sutton, Jr. (Wauconda, IL: Bolchazy-Carducci Publishers, 1989), 177-182; Stephen Cannon, „The Jerome-Augustine Correspondence,“ *Word and Spirit: A Monastic Review 9: St. Augustine (387-1987)* (Petersham, MA: St. Bede's Publications, 1987), 35-45. Už samotné poradie listov, v ktorom sú uvedené v zbierkach, je vyjadrením rekonštrukcie priebehu korešpondencie. Existujú tiež viaceré systémy číslovania týchto listov. Autorka sa opiera o číslovanie, ktoré je najrozšírenejšie a používa ho vo svojej zbierke aj Sean Kooyman.

⁴ Kooyman, *Letters Between Augustine and Jerome*, 1 (Kindle Location 71).

⁵ Kooyman, *Letters Between Augustine and Jerome*, 8 (Kindle Location 187).

umocnené klebetami, že osud listov Augustín naschvál takto zinscenoval, aby vyzeral ako víťaz v dišpute nad Hieronymom a získal si na jeho úkor slávu. Odpoveď na Augustínove otázky však odmietol poslať. Augustín, ktorého dobrý úmysel celý čas predstavoval akademickú teologickú diskusiu, v ktorej si za partnera vybral najlepšieho odborníka svojej doby a svojho milého brata vo viere, bol týmto listom šokovaný a zdrvený. Píše Hieronymovi v odpovedi pokorný a zmierlivý list (73), v ktorom uznáva, že Hieronym by ho nebol ranil, keby on sám nebol býval jeho listami ranený. Skôr než tento list dorazí, Hieronym, ktorý zatiaľ dostal Augustínov 4. list (71) odpovie ďalším nahnevaným listom (75), kde už však konečne odpovedá na Augustínove biblické otázky. Následne dostáva Augustínov zmierlivý list, na ktorý posiela krátku odpoveď (list 81) teraz už v úplne inom tóne, ako predchádzajúce dve odpovede. Augustín v dlhej reakcii (list 82) v tom istom roku (405 post) prijíma niektoré Hieronymove vysvetlenia a zároveň odpovedá na všetky jeho námietky. Z nasledujúcich rokov sa nám zachovalo ešte 6 listov, 2 dlhé od Augustína a 4 krátke od Hieronyma. Ich tón je pokojný, priateľský, plný vzájomnej úcty a uznania. Augustín v týchto listoch rieši vlastné témy, vypracováva vlastné myšlienky a nekonfrontuje primárne Hieronymove názory, čo tiež prispelo k zmierneniu napätia.

Hlavnými teologickými témami celej ich korešpondencie boli v jej prvej polovici do roku 405 už spomenutá exegéza 2. kapitoly Listu Galaťanom a otázky súvisiace so Starou zmluvou a jej prekladom (resp. prekladmi), v druhej časti, predovšetkým od roku 415, v kontexte učenia o dedičnom hriechu otázka pôvodu ľudskej duše a vysvetlenie verša 2,10 z Jakubovho listu. Tieto posledné dve témy vyvstali v kontexte zápasu s pelagianizmom, proti ktorému viedli obaja boj na rôznych frontoch. Pravdepodobne viac než čokoľvek iné to bol práve spoločný boj proti herézam, zvlášť tejto, ktorý nakoniec definitívne upevnil priateľstvo medzi nimi.⁶

Ako už bolo povedané, jedna z dôležitých tém prvej polovice rokov ich korešpondencie sa týkala Starej zmluvy, konkrétne jej prekladu do latinčiny. Už hneď v prvom liste (28) žiadal Augustín Hieronyma, aby nevynakladal svoje úsilie na preklad do latinčiny, pokiaľ by preklad nepripravoval rovnakou metódou, akou predtým preložil knihu Jób, .t.j. nie z hebrejčiny, ale z gréčtiny s označením hviezdičkou a ďalšími značkami rozdiely oproti Septuaginte, ktorej autoritu hodnú veľkej úcty dvakrát zdôraznil.⁷ Augustín nepochopil správne Hieronymovu metódu pri preklade Jóba z LXX. Obaja učitelia si boli veľmi dobre vedomí naliehavej potreby nového dôslednejšieho prekladu Starej zmluvy do latinčiny, keďže množstvo prekladov začínalo byť neprehľadných a ich kvalita nebola veľmi vysoká.⁸ O 9 rokov neskôr, v roku 403

⁶ Por. Cannon, „Jerome-Augustine Correspondence,“ 44-45.

⁷ Kooyman, *Letters Between Augustine and Jerome*, Kindle Locations 94-105.

⁸ Por. Kooyman, *Letters Between Augustine and Jerome*, Kindle Locations 418-419.

post, keď Augustín ešte stále čakal na odpoveď od Hieronyma, ho priamo žiadal, aby pripravil preklad zo Septuaginty (list 71):

„Ak môžem za seba hovoriť, bol by som oveľa radšej, keby si nás vybavil prekladom gréckej verzie kanonických Písiem, ktorá je známa ako dielo sedemdesiatich prekladateľov.“⁹

Prosbu v tom istom liste neskôr ešte zopakoval.¹⁰ V roku 405, keď už bol preklad z hebrejčiny takmer kompletne hotový, Augustín Hieronyma opätovne v liste (82) úpenlivo žiadal, aby mu poslal preklad Septuaginty do latinčiny.¹¹ Hieronym pôvodne upravoval latinský preklad Biblie zo LXX, až okolo roku 390 začal pracovať na novom preklade z pôvodného jazyka¹². Hieronym neskôr, v roku 416, napísal Augustínovi, že žiaľ nie je v jeho možnostiach pripraviť a poslať mu, ako si žiadal, preklad Septuaginty s vyznačenými značkami, vzhľadom na nesmierny nedostatok pisárov v okolí, ktorí ovládajú latinčinu, a vzhľadom na to, že nanešťastie, väčšina výsledkov jeho predchádzajúcej práce sa stratila.¹³

Septuaginta, ako je známe, bola najpoužívanejším prekladom židovských Písiem do gréčtiny. Aristeasov list, ktorý vznikol na obhajobu tohto prekladu asi storočie po tom, ako boli prvé hebrejské spisy preložené v Alexandrii do gréčtiny, predstavoval vznik tohto prekladu prostredníctvom legendy.¹⁴ Tá hovorila, že preklad vznikol na vyžiadanie egyptského kráľa Ptolemaia II. Filadelfa, ktorý chcel mať vo svojej novozaloženej knižnici v Alexandrii aj knihy židovského zákona, o ktorých počul, že sú veľmi hodnotné a poučné. Preklad podľa Aristeasovho listu vytvorilo 72 prekladateľov poslaných od veľkňaza Eleazára z Jeruzalema, ktorí na ňom spoločne pracovali 72 dní. Preklad bol výsledkom ich konsenzu. Podľa Aristeasovho listu preložili starší z Jeruzalema len Zákon, t.j. Pentateuch. Mnohí kresťania prijali legendu v jej interpretácii od Filóna Alexandrijského, neraz s ďalšími úpravami, takže verili, že preklad vznikol zázračným pôsobením Božej moci. Prekladatelia na ňom nepracovali spoločne, ale každý samostatne vo svojej komôrke, a keď sa stretli a porovnali si preklady, zistili, že sa doslovne zhodujú. Preklad preto mnohí kresťania považovali za inšpirovaný. Navyše aplikovali legendu na celú Starú zmluvu.¹⁵

⁹ Kooyman, *Letters Between Augustine and Jerome*, Kindle Locations 390-391.

¹⁰ Kooyman, *Letters Between Augustine and Jerome*, Kindle Location 418.

¹¹ Kooyman, *Letters Between Augustine and Jerome*, Kindle Locations 1467-1468, 1474.

¹² Por. Jerome, „Vulgate Prologues,“ trans. Kevin P. Edgecomb, accessed 12 December 2020, <https://www.bombaxo.com/vulgate-prologues/>.

¹³ Kooyman, *Letters Between Augustine and Jerome*, Kindle Locations 2214-2217.

¹⁴ Por. Martin Hengel, *The Septuagint as Christian Scripture: Its Prehistory and the Problem of Its Canon*, trans. Mark E. Biddle (London/New York: T&T Clark International, 2004), 25-26 a 75-78.

¹⁵ Hengel, *Septuagint as Christian Scripture*, 26-43 a 78.

Augustín poznal obidve verzie vzniku prekladu a vo svojich dielach *O kresťanskej náuke*¹⁶ a *Boží štát*¹⁷ sa o obidvoch zmieňuje. Prikláňa sa pritom k zázračnému vzniku prekladu.¹⁸ Pre neho bola Septuaginta rovnako inšpirovaná, inšpirovaná tým istým Duchom, ako hebrejské Písma. Bola preto nadradená akýmkoľvek iným prekladom. 70 prekladatelia boli tzv. „proroci“,¹⁹ tak ako tí v dávnych dobách.

„Ten istý Duch totiž, ktorý bol v prorokoch, keď svoje proroctvá písali, bol aj v sedemdesiatich mužoch, keď tie proroctvá prekladali.“ píše v „Božom štáte“ 18:43.²⁰ „[...] čokoľvek je v hebrejských spisoch a nie je v Septuaginte, nechcel to Duch Svätý povedať skrze nich, ale skrze prorokov. Čo je však v Septuaginte a nie je v hebrejských rukopisoch, chcel ten istý Duch Svätý povedať radšej skrze nich ako skrze prorokov, a tak ukázal, že jedni i druhí boli prorokmi.“²¹

Význam a autorita LXX sú jedinečné navyiac v tom, že dávni proroci prorokovali pre Židov, nové božské zjavenie v LXX je však určené pre pohanov, aby sa stali kresťanmi.²²

Časti v týchto dvoch Augustínových dielach, ktoré sa zaoberajú Septuagintou, od seba delia minimálne dve desaťročia. Augustínov pohľad na preklad sedemdesiatich sa však výrazne nezmenil, napriek tomu, že medzi časom prebehla jeho diskusia s Hieronymom a bol oboznámený s problémami, ktoré sa viazali na LXX. Naopak, zdá sa, že ku sklonku života sa jeho presvedčenie o zázračnom identickom preklade všetkých prekladateľov upevnilo.

Hieronym takisto vie o oboch hlavných verziách tradície o vzniku LXX. Má však priamy prístup k zdrojom. V Aristeasovom liste a u Jozefa Flávia sa dočítal, že prekladatelia pracovali spolu.²³

„Neviem, kto bol prvým autorom, ktorý vystaval svojimi klamstvami 70 komôrok, keďže Aristeas, strážnik toho istého Ptolemaia, a omnoho neskôr Jozefus, o ničom takom nepodávajú správu. Naopak, píšú, že tí, ktorí sa zhromaždili v sále, si navzájom porovnávali preklady, a neprorokovali. [...] Nezavrhujem Sedemdesiatich, nenamietam voči nim, ale so všetkou úctou, pred nimi všetkými uprednostňujem apoštolov.“²⁴

¹⁶ Sv. Augustín, *O kresťanskej náuke; O milosti a slobodnej vôli*, trans. Marcela Andoková, Robert Horka (Prešov: Vydavateľstvo Petra, 2004), 2:XV, 22, 69-70.

¹⁷ Sv. Augustín, *Boží štát*, trans. Ján Kováč, Štefan Dian a Matej Pätoprstý (Bratislava: Lúč, 2019), 18:42-43, 623-626.

¹⁸ Por. Hengel, *Septuagint as Christian Scripture*, 51-54.

¹⁹ Por. Anne-Marie La Bonnardière, „Did Augustine Use Jerome’s Vulgate?“, in *Augustine and the Bible*, ed. & trans. Pamela Bright (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1999), 44 a 46-47.

²⁰ Augustín, *Boží štát* 18:43, 624-625.

²¹ Augustín, *Boží štát* 18:43, 625.

²² Por. Augustín, *O kresťanskej náuke*, 2:XV, 22, 70. Por. La Bonnardière, „Did Augustine Use Jerome’s Vulgate?“, 47.

²³ Por. Hengel, *Septuagint as Christian Scripture*, 37-38 a 48-49.

²⁴ Philip Schaff, ed., *A Select Library of the Christian Church: Nicene and Post-Nicene Fathers Volume 3, Second series. Theodoret, Jerome, Gennadius, and Rufinus: Historical Writings* (Peabody: Hendrickson Publishers, 1994), 516; Jerome, „Prologue to Genesis,“ trans. Kevin P. Edgecomb, accessed 14 December 2020, <https://www.bombaxo.com/2006/07/23/jeromes-prologue-to-genesis/>.

Hieronym navyše vo svojich dielach opakovane zdôrazňuje, že Sedemdesiati nepreložili všetky (prorocké) hebrejské Písma, ale len 5 kníh Mojžišových – Pentateuch.²⁵ Na rozdiel od Augustína, pre neho 70 prekladatelia neboli proroci.

„Jednou vecou je byť prorokom a niečím iným byť prekladateľom. Skrze prvého Duch predpovedá veci budúce, druhý svojou učenosťou a hojnosťou slov prekladá veci, ktoré porozumel. V inakšom prípade by bolo treba chápať aj Cicera, že prekladal (inšpirovaný) 'duchom' – duchom rétoriky Xenofónovu Ekonomiku či Platónovho Protagora [...] Alebo Svätý Duch utkal svedectvo týchto kníh jedným spôsobom prostredníctvom 70 prekladateľov a iným skrze apoštolov.“²⁶

Hieronym sa odvoláva na apoštolov, ktorí nie vždy v Novej zmluve citujú Starú zmluvu podľa LXX. Takisto jeho vážnou výhradou voči LXX je, že v jej verzii, ktorú mal k dispozícii, sa nenachádzali niektoré dôležité verše, ktoré sú v Novej zmluve citované ako proroctvá, ako napr., „z Egypta som povolal svojho syna“, „vidia koho prebodli“, [...].²⁷

Dielom Sedemdesiatich však nepohrda, naopak váži si ho, čo na mnohých miestach opakovane zdôrazňuje (o.i. list 75). Jeho cieľom nie je ich preklad nahradiť a tak odstrániť z používania, ale priniesť preklad presnejší, opravený, vzhľadom na poznatky dostupné v jeho dobe pravdivejší.

„Čo teda? Zavrhuje starovekých [prekladateľov]? V žiadnom prípade! Ale po štúdiu v Božom dome tých pred nami, robíme, čo môžeme. Oni prekladal pred Kristovým príchodom a čo nevedeli, preložili v nejasných, dvojznačných vetách. My píšeme po jeho utrpení a vzkriesení, ani nie tak proroctvo ako históriu. To prvé nám totiž hovorí, veci, ktoré boli počuté, to druhé veci videné. Čomu lepšie rozumieme, lepšie prekladáme.“²⁸

Problém so Septuagintou, na ktorý poukazuje v *Úvode ku Knihám kroník* je tiež ten, že v každom regióne sa používa iná verzia, resp. revízia LXX (Hesychius, Lucián, Origenes).²⁹

Vrátíme sa teraz ku korešpondencii Augustína a Hieronyma. Všimneme si dôvody, ktoré Augustín uvádza pre svoje uprednostňovanie prekladu zo LXX pred prekladom z Hebrejčiny. Nachádzajú sa predovšetkým v liste 71 (z roku 402).

²⁵ Hengel, *Septuagint as Christian Scripture*, 49.

²⁶ Schaff, *Nicene and Post-Nicene Fathers II/3*, 516; Jerome, „Prologue to Genesis“.

²⁷ Schaff, *Nicene and Post-Nicene Fathers II/3*, 516; Jerome, „Prologue to Genesis“. Por. Jerome, „Prologue to Chronicles,“ trans. Kevin P. Edgecomb, accessed 14 December 2020, <https://www.bombaxo.com/2006/07/29/jeromes-prologue-to-chronicles/>.

²⁸ Jerome, „Prologue to Genesis“; por. Schaff, *Nicene and Post-Nicene Fathers II/3*, 516.

²⁹ Jerome, „Prologue to Chronicles“.

1. Ak by sa Hieronymov preklad ujal a začal používať na bohoslužbách, mohli by vzniknúť rozpory medzi latinskými (miestnymi) cirkvami a gréckymi (ktoré používajú LXX).³⁰
2. LXX je všeobecne rozšírená; má veľkú autoritu, aj vďaka tejto svojej širokej rozšírenosti.³¹
3. Grécky jazyk je rozšírený a všeobecne známy, preto, ak sa vyskytne problém, je pomerne ľahké vrátiť sa ku gréckemu textu a porovnať, či preklad s ním sedí. Pri preklade z hebrejčiny je toto omnoho náročnejšie.³²
4. Ak sa pri preklade z hebrejčiny objaví nejaký pochybný neobvyklý preklad, kto sa postaví tak mnohým latinským a gréckym autoritám a bude tvrdiť, že sa mýlili?³³
5. Augustín upozorňuje na to, že v meste Oea spôsobil Hieronymov preklad názvu popínavej rastliny, ktorá vyrástla nad Jonášom – Hieronym prekladal, že to bol brečtan, ľudia však boli zo LXX zvyknutí na preklad „tekvica“ – taký rozruch, že miestny farár takmer prišiel o miesto. Z toho vyplývajú dve veci:
 - a. Nový preklad (z hebrejčiny) môže v cirkevných zboroch zapríčiniť nepokoje³⁴
 - b. Židia v danom meste potvrdili správnosť staršieho prekladu (tekvica). Augustín teda vyslovuje: „Na základe tohto prípadu sme vedení k tomu myslieť si, že aj ty sa občas môžeš mýliť.“³⁵
6. Augustín si nemyslí, že nový preklad z hebrejčiny prinesie niečo nové. Ak je Písmo nejasné, bude nejasné aj Hieronymovi, a tak ako sa iní pred ním mýlili, aj on sa pomýli; ak je jasné, nie je možné, že by Sedemdesiati urobili chybu (list 28).³⁶
7. Podľa Augustína má LXX schválenie apoštolov, ktorí ju citovali.³⁷
8. Používanie nového prekladu, v ktorom sú niektoré veci preložené inak ako v LXX a v protiklade k nej, môže pohoršiť Kristove ovečky, „ktorých uši a srdcia si privykli na túto verziu [LXX]“ (list 82).³⁸

Je zjavné, že Augustínove dôvody a jeho argumentácia zohľadňujú predovšetkým praktické aspekty a v istom zmysle stoja na veľmi vratkých nohách. Nie sú založené na pevných vedeckých princípoch a pádných presvedčivých dôvodoch. Hieronym na takmer všetky tieto dôvody odpovedá protiargumentom a námietky úspešne odráža. Dejiny napokon dosvedčujú, že Augustínove argumenty nezvítazili.

Je pozoruhodné, že snáď najpresvedčivejší argument, ktorý mohol Augustín predložiť – totiž mnohými uznávaná božská inšpirovanosť a autorita prekladu LXX, jeho určenie zvlášť pre kresťanov, aby ním priviedli pohanov k viere, nie je v listoch Hieronymovi jasne

³⁰ Kooyman, *Letters Between Augustine and Jerome*, Kindle Location 2582; Annemaré Kotzé, „Augustine, Jerome and the Septuagint,” in *Septuagint and Reception: Essays Prepared for the Association for the Study of the Septuagint in South Africa*, ed. Johann Cook (Leiden: Brill, 2009), 257.

³¹ Kooyman, *Letters Between Augustine and Jerome*, Kindle Location 2604; Kotzé, „Augustine, Jerome and the Septuagint,” 257.

³² Por. Kotzé, „Augustine, Jerome and the Septuagint,” 259.

³³ Kooyman, *Letters Between Augustine and Jerome*, Kindle Location 2586.

³⁴ Kotzé, „Augustine, Jerome and the Septuagint,” 257.

³⁵ Kooyman, *Letters Between Augustine and Jerome*, Kindle Location 2596.

³⁶ Kooyman, *Letters Between Augustine and Jerome*, Kindle Locations 2564-2566.

³⁷ Kooyman, *Letters Between Augustine and Jerome*, Kindle Location 2604; Kotzé, „Augustine, Jerome and the Septuagint,” 257.

³⁸ Kooyman, *Letters Between Augustine and Jerome*, Kindle Locations 2690-2692.

a jednoznačne artikulovaný.³⁹ Azda je to preto, že Augustín vedel, že Hieronym neverí legende o zázračnom preklade, a preto predpokladal, že by ho týmto tromfom nepresvedčil.

V liste 82 z roku 405 – je posledným, ktorý sa touto témou zaoberá – Augustín uznáva: „Čo sa týka tvojho prekladu, presvedčil si ma o výhodách, ktoré zaistí tvoj návrh prekladať Písma z pôvodnej hebrejčiny.“⁴⁰ Ralf Hennings uvádza ešte dva možné dôvody, ktoré v korešpondencii priamo nezazneli, mohli tam však byť implicitne, a pre ktoré mali títo cirkevní otcovia diametrálne rozdielny pohľad na to, z čoho prekladať Starú zmluvu.

Prvým je, že obidvaja sú do značnej miery ovplyvnení prevládajúcou tradíciou v cirkvi a kontexte, v ktorých pracujú a rozvíjajú svoje teologické myslenie. Augustín nasleduje všeobecný trend medzi latinsky hovoriacimi cirkevnými otcami západnej cirkvi, ktorí považujú LXX za normatívnu, zatiaľ čo Hieronym ovplyvnený východnou cirkvou a tiež židovským myslením dáva prednosť hebrejskému textu. Neupiera však Septuaginte určitú autoritu.⁴¹ S tým súvisí druhý dôvod, ktorý Hennings uvádza: „problémom nie je hebrejský jazyk, ale hebrejský kánon“.⁴² Slovo kánon v listovej výmene Augustína a Hieronyma nikde nie je použité v súvislosti s rozsahom biblického kánona. Takáto diskusia sa v ich listovej korešpondencii nenachádza. Podľa Henningsa, „v korešpondencii medzi Augustínom a Hieronymom na seba narážajú rozdielne chápania starozmluvného kánonu v gréckej a latinskej cirkvi.“⁴³

Obidvaja nám zanechali svoj zoznam kanonických kníh. Hieronym kanonické knihy, ktoré podľa neho patria do Starej zmluvy, uvádza vo svojom úvode k prekladu Kníh Samuelových a kráľovských.⁴⁴ Tento úvod vznikol okolo roku 391 a môže byť chápaný ako všeobecný predslov k jeho latinskému prekladu z hebrejčiny. V roku 390 sa podujal na toto svoje najväčšie životné dielo a Knihy Samuelove a kráľovské boli prvými, ktoré preložil. Všetky preklady opatrili úvodom, tento je medzi nimi teda prvým a predstavuje v ňom základné princípy, z ktorých vychádza pri tomto diele. Úvod sa zvyčajne označuje *Prologus Galeatus*, čo by sa mohlo preložiť ako „helmou obrnený úvod“. Nesie tento názov, pretože Hieronym v ňom spomína, že má slúžiť ako obrana proti útokom tých, ktorí budú jeho dielo napádať.

Ako vidno z *Prologus Galeatus*, Hieronymov kánon je židovským kánonom. V Starej zmluve je 22 kníh, tak ako hebrejská abeceda má 22 písmen. Na číslo 22 poukazuje podľa

³⁹ Por. Kotzé, „Augustine, Jerome and the Septuagint,“ 260.

⁴⁰ Kooyman, *Letters Between Augustine and Jerome*, Kindle Locations 2675-2678.

⁴¹ Por. Kotzé, „Augustine, Jerome and the Septuagint,“ 246.

⁴² Hennings, „The Correspondence between Augustine and Jerome,“ 305.

⁴³ Hennings, „The Correspondence between Augustine and Jerome,“ 307.

⁴⁴ Philip Schaff and Henry Wace, eds., *A Select Library of the Christian Church: Nicene and Post-Nicene Fathers Volume 6, Second series. Jerome: Letters and Select Works* (Peabody: Hendrickson Publishers, 1994), 489-490.

Hieronyma aj sčítanie Levítov v knihe *Numeri*, ktorých bolo 22.000, na hebrejskú abecedu upomínajú zase viaceré alfabetické žalmy. Pozoruhodná je jeho poznámka, že tak, ako má hebrejská abeceda 5 písmen, ktoré existujú v dvojtvtare, tak je 5 kníh, ktoré sú dvojice (*Samuelove, kráľovské, kronické, Ezdráš* (spolu s *Nehemiášom*) a *Jeremiáš* (spolu s *Žalospevmi*). Tak ako sa dieťa učí 22 základných písmeniek, ktorými môže v hebrejčine napísať všetko, čo sa vysloví, tak sa kresťan (zvlášť katechumén), učí abecedu Božej náuky prostredníctvom 22 biblických kníh.

Medzi tieto knihy patrí 5 kníh *Mojžišových – Zákon*, čiže Tóra, 8 kníh prorockých: tam patrí *Jozue, Kniha sudcov*, ktorá zahŕňa aj knihu *Rút, Knihy Samuelove* a *Knihy kráľovské*, za ktorými nasledujú praví proroci Izaiáš, Jeremiáš, Ezechiel a 12 malých prorokov v 1 knihe. Do tretej kategórie patria takzvané hagiografa (svätopisy): *Jób, Dávid* (čiže *Žalmy*) a *Šalamún* (3 knihy – *Príslovia, Kazateľ, Veľpieseň*). Nasleduje *Daniel, Knihy kroník, Ezdráš* a *Ester*, spolu 9 kníh.

Hieronym však pozná aj tradíciu, že kníh v kánone je 24. V takom prípade stoja *Rút* a *Žalospevy* samostatne a sú zaradené medzi hagiografy. Číslo 24 poukazuje na 24 starších z knihy *Zjavenia Jánovho*, ktorí stoja okolo trónu Baránkovho (spolu so 4 zvieratami, ktoré zvyknú symbolizovať evanjeliá).

Hieronymov „helmou obrnený úvod“ slúži, ako ďalej hovorí, aj na to, aby sme mohli byť uistení, že čokoľvek je mimo týchto kníh, je nevyhnutné zaradiť medzi apokryfy.

„Preto Múdrost, ktorá sa obyčajne označuje Šalamúnovou, a kniha Jesusa, syna Sírachovho, Judita a Tobiáš (a Pastier) nie sú v kánone. Prvá kniha Makabejská je v hebrejčine, ale druhá je grécka, ako sa dá ukázať zo samotného jej štýlu,⁴⁵ hovorí autor Vulgaty.

Vymenované knihy teda Hieronym neradí do kánonu. Toto je jediné miesto v jeho spisoch, kde ich označuje ako apokryfy. S výnimkou *Hermasovho Pastiera*, ktorý patrí do novozmluvnej doby, však na tomto mieste neuvádza žiadne iné knihy. Pritom na iných miestach pojem apokryfy striktno vymedzuje pre knihy, ktoré neodporúča čítať, ako napríklad *Petrovo evanjelium, Petrove skutky*, či *Petrovo zjavenie*. O týchto píše, že by mali byť „zavrnuté ako apokryfy“.⁴⁶

O knihách, ktoré dnes označujeme ako deuterokanonické, sa vo svojich spisoch vyjadruje pozitívne. Knihy *Judit* a *Tobiáš* dokonca preložil do latinčiny, i keď zdráhavo a na výslovné naliehanie dvoch biskupov. Napísal k nim tiež úvod. O *Judit*, ktorej hlavnú postavu odvážnu vdovu Judit vyzdvihuje ako príklad zbožnosti, dokonca píše, že ju Nicejský koncil

⁴⁵ Schaff, *Nicene and Post-Nicene Fathers* II/6, 490.

⁴⁶ Schaff, *Nicene and Post-Nicene Fathers* II/3, 361 (De Viris Illustribus sive de Scriptoribus Ecclesiasticis).

(325) počítal do počtu svätých písem a u Židov sa nachádza, resp. číta medzi hagiografmi.⁴⁷ *Múdrosť a Sírach* nepreložil, ale v úvode ku knihám Šalamúnovým píše, že ich objednávateľom prekladu prikladá. Zároveň v tom istom úvode upresňuje:

„tak ako cirkev číta knihy Judit, Tobiáš a knihy Makabejské [rozumie sa číta pri bohoslužbe], ale neprijíma ich medzi kanonické Písma, tak tiež (nech) číta tieto dva zvitky pre posilnenie ľudí, ale nie pre potvrdenie cirkevných dogiem.“⁴⁸

V úvodoch k prekladom biblických kníh spomína Hieronym všetky knihy, ktoré radíme k deuterokanonickým, vrátane dodatkov ku kanonickým knihám, ako dodatky k *Danielovi*, či *Baruch*. O *Esther* sa však vyjadruje, že preložil len verne to, čo je v hebrejčine⁴⁹ a *Barucha* vynecháva, lebo Židia ho medzi svojimi knihami nemajú ani ho nečítajú.⁵⁰ Zároveň pri deuterokanonických knihách upozorňuje, že nepatria do kánona, majú trochu menšiu hodnotu, alebo necháva na čitateľov, či ich prijmu.

Treba však jednoznačne povedať, že Hieronym uznáva ich miesto v cirkvi – tieto knihy sa čítajú na bohoslužbách a používajú pri výučbe katechumenov, najmä pri mravnej a etickej náuke.

Tieto knihy teda pre Hieronyma vytvárajú akúsi prostrednú kategóriu. Nepatria do kánona, predovšetkým preto, že nie sú v židovskom kánone, sú však hodnotené pozitívne a v cirkvi sa používajú, na rozdiel od skutočných apokryfov, ktoré cirkev zavrhuje a varuje pred nimi. Hieronym v tomto postoji nie je ojedinelý. Hoci nemá pre túto kategóriu pomenovanie, hodnotí ich rovnako ako napr. Atanázius, Rufinus, či Hilarius z Poitiers.

To, že túto skupinu kníh označil v *Prologu Galeatus* ako apokryfy, súviselo, ako ukazujú niektorí súčasní bádatelia,⁵¹ pravdepodobne s tým, že v momente, kedy uvádzal do sveta svoj nový projekt prekladu Starej zmluvy z hebrejčiny, chcel zvlášť zdôrazniť centrálnosť a spoľahlivosť *veritas hebraica*, ktorú chcel a svojím celoživotným dielom sa o to na rôznych frontoch usiloval, presadiť v celej cirkvi.

⁴⁷ Jerome, „Prologue to Judith,” trans. Kevin P. Edgecomb, accessed 14 December 2020, <https://www.bombaxo.com/2006/08/05/jeromes-prologue-to-judith/>; por. Schaff, *Nicene and Post-Nicene Fathers II*/6, 494.

⁴⁸ Jerome, „Prologue to the Books of Solomon,” trans. Kevin P. Edgecomb, accessed 14 December 2020, <https://www.bombaxo.com/2006/08/13/jeromes-prologue-to-the-books-of-solomon/>; por. Schaff, *Nicene and Post-Nicene Fathers II*/6, 492.

⁴⁹ Jerome, „Prologue to Esther,” trans. Kevin P. Edgecomb, accessed 14 December 2020, <https://www.bombaxo.com/2006/08/06/jeromes-prologue-to-esther/>; por. Schaff, *Nicene and Post-Nicene Fathers II*/6, 491.

⁵⁰ Jerome, „Prologue to Jeremiah,” trans. Kevin P. Edgecomb, accessed 14 December 2020, <https://www.bombaxo.com/2006/08/14/jeromes-prologue-to-jeremiah/>.

⁵¹ Edmon L. Gallagher, „The Old Testament "Apocrypha" in Jerome's Canonical Theory,” *Journal of Early Christian Studies* 20, no. 2 (2012), 213-233.

Augustín predstavuje svoj kánon v prvej časti diela *O kresťanskej náuke* (2.13, rok 396).⁵² V tom čase, zdá sa, ešte nemá znalosť o hebrejskom kánone. Rozsahom, a čiastočnej aj usporiadaním, reflektuje LXX, a až na drobnosti sa zhoduje s kánonom Synody v Hippo (393).⁵³ Jeho starozmluvný kánon sa rozdeľuje na 2 základné skupiny: historické knihy a prorocké knihy.

Jeho starozmluvný kánon má 44 kníh. Historické sú zoradené do 3 podskupín: na úvod, začínajúc *Pentateuchom* až po *Knihy kroník*, sú knihy opisujúce posvätnú históriu Izraela, nasledujú 4 knihy ťažko historicky zaraditeľné, ktoré „nemajú časovú súvislosť s predchádzajúcimi knihami ani medzi sebou navzájom“⁵⁴: *Job*, *Tobiáš*, *Ester*, *Judit*, za ktorými pokračuje normálna história v *Knihách Makabejcov* a *Ezdrášovi*.

Prorocké knihy začínajú Dávidovými žalmami, pokračujú 3 knihami Šalamúnovými, za nimi idú *Múdrosť* a *Sírach*, ktoré sa priradujú k Šalamúnovým knihám, lebo majú podľa Augustína podobný štýl, spísal ich ale Jesus Sírach. V tomto bode sa Augustín líši oproti kánonu Synody v Hippo a v Kartágu, ktoré nespochybňujú Šalamúnovo autorstvo týchto kníh. Za týmito nasledujú proroci v pravom zmysle slova: 1 kniha 12 malých prorokov a 4 veľkí proroci. V tomto výpočte cítiť na dvoch miestach isté zaváhanie – je to pri skupine *Jób* a *Judit*, a pri dvojici *Múdrosť* a *Sírach*.⁵⁵ Tento akýsi malý otáznik však nijakým spôsobom pre Augustína nespochybňuje ich kánonickosť.

Vďaka komunikácii s Hieronymom sa Augustín naučil o hebrejskom pohľade na kánon. Pravdepodobne to malo vplyv na to, že ku koncu svojho episkopátu modifikoval poradie kníh vo svojom kánone. V knihe *Speculum Quis Ignorat* sú *Múdrosť* a *Sírach* spolu s *Tobiášom* zaradené na koniec Starej zmluvy a považované za múdroslovnú literatúru.⁵⁶ V *Božom štáte* pripúšťa vo vzťahu práve ku *Knihе múdrosti* a *Sírachovi*, že :

„Kedže však Židia tieto knihy nepokladajú za kánonické, ani ich výroky nemôžu dostatočne presvedčiť našich odporcov.“⁵⁷

Záver

Diskusia o normatívnom texte a jazyku pre preklad Starej zmluvy, ktorú Augustín a Hieronym viedli vo svojej listovej korešpondencii, je dnes minulosťou. Nikto dnes nepochybuje o správnosti Hieronymovho rozhodnutia prekladať Bibliu z pôvodných jazykov, jej prvú časť teda z hebrejčiny. Dnes sa vieme kriticky pozrieť aj na legendu o vzniku

⁵² Augustín, *O kresťanskej náuke*, 2:13, 63-64.

⁵³ Anne-Marie La Bonnardière, „The Canon of Sacred Scripture,“ in *Augustine and the Bible*, ed. & trans. Pamela Bright (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1999), 26-41.

⁵⁴ Augustín, *O kresťanskej náuke*, 2:13, 63.

⁵⁵ Por. La Bonnardière, „The Canon of Sacred Scripture,“ 29.

⁵⁶ La Bonnardière, „The Canon of Sacred Scripture,“ 35-36.

⁵⁷ Augustín, *Boží štát* 17:20, 576.

Septuaginty, zvlášť si uvedomujeme jej interpoláciu, ktorú si väčšina kresťanov ranej cirkvi osvojila vychádzajúc z jej interpretácie od Filóna Alexandrijského, i keď ranokresťanský postoj, že sa táto správa o vzniku LXX týkala celej Starej zmluvy a nielen Zákona (ako o tom hovorí jej pôvodná verzia v Aristeovom liste), je dodnes pevnou súčasťou osvojeného kresťanského vnímania a presvedčenia drvivej väčšiny.

Na druhej strane netreba zabúdať na to, že i knihy mimo hebrejského kánona, ktoré vyšli zo židovského prostredia, a medzi nimi zvlášť knihy deuterokanonické, mali v cirkvi svoje významné miesto, predovšetkým v liturgii a tiež pri príprave katechuménov. Hieronym toto ich postavenie rešpektoval a hodnotil ich prevažne pozitívne.

Augustín, pre ktorého boli tieto knihy bez pochyb kanonické, zase mal k nim menšie poznámky, napr. ohľadom ich sily pri argumentácii s protivníkmi. Môžeme teda pozorovať, že obaja cirkevní otcovia uznávajú miesto deuterokanonických kníh v cirkvi a zároveň k nim obaja majú určité výhrady.

Ak dnešní kresťania vo svojom ekumenickom úsilí často obracajú pohľad späť na ranú cirkev, ako do určitej miery model pre naše snaženia, a hľadajú v nej inšpiráciu, možno by aj Augustín a Hieronym v ich hľadaní mohli byť pre nás motívom zamyslenia. Možno by si protestanti mohli vziať od Hieronyma jeho otvorenosť voči týmto knihám, dať im dnes väčšiu vážnosť, dať im priestor na službách Božích a pri katechéze, či na biblických hodinách. Možno by naopak katolícka strana mohla silnejšie uplatniť naše dnešné znalosti o pohľade na LXX, o Augustínových dôvodoch presadzovania tohto prekladu, ktoré boli predovšetkým praktické a menej vedecky podložené, a pohľade Hieronyma, prekladateľa Vulgaty, ktorá je dodnes pre katolíkov záväznou.

Dnes by sme sa mohli od nich poučiť spolu evanjelici a katolíci v dvoch veciach: 1. týmto knihám miesto v cirkvi patrí, 2. ich význam treba zdôrazňovať, nie však preceňovať, knihy Novej zmluvy a židovského kánonu majú väčšiu dôležitosť. Takto by sme sa mohli priblížiť v pohľade na biblický kánon (konkrétne kánon prvej časti Biblie – Starej zmluvy), čo by mohlo mať ďalšie dôsledky pre naše priblíženie, keďže jedni i druhí zakladáme našu vieru v prvom rade na Biblii, Písme svätom.

Kontakt na autora:

Mgr. Eva Guldanová, ThM.

Interná doktorandka*

Katedra systematickej teológie

Evanjelická bohoslovecká fakulta

Univerzita Komenského v Bratislave

Peer reviewed by:

prof. ThDr. Juraj Bándy

prof. ThDr. Dr.h.c. Július Filo

[Published online December 16, 2020]

*aktuálne prerušené doktorandské štúdium na EBF UK



TESTIMONIA THEOLOGICA XIV:1 (2020): 69-74

FEVTH.UNIBASK/VEDA/TESTIMONIA-THEOLOGICA/

BOOK PRESENTATION

JOACHIM BAHLCHE UND KARL W. SCHWARZ (EDS.), ZWISCHEN DORPAT, PRESSBURG UND WIEN: JÁN KVAČALA UND DIE ANFÄNGE DER JABLONSKI- FORSCHUNG IN OSTMITTELEUROPA UM 1900*

PUBLISHED BY HARRASSOWITZ, 2018

Univ.-Prof. Dr. Dr.phil.h.c. Karl W. Schwarz

Spectabilis, sehr geehrter Herr Dekan Milan Jurík, liebe Kolleginnen und Kollegen, sehr geehrte Damen und Herren!

Es ist für mich eine große Ehre, dass die Veranstalter dieses Internationalen Theologenkongresses für die Präsentation eines Buches von und über Ján Kvačala Raum und Zeit zur Verfügung gestellt haben. So sage ich zuallererst vielen herzlichen Dank – auch dafür, dass ich das Buch in deutscher Sprache vorstellen darf. Ján Kvačala ist freilich eine Persönlichkeit, die zutiefst mit der jubilierenden Theologischen Fakultät verbunden war und ist.

Am 14. Juli 1921 schrieb er von T.Sv. Martin einen Brief an seinen seinerzeitigen Mentor Georg Loesche nach Wien, dass er in die neue slowakische akademische Arbeit eingetreten sei. „*Es ist schon die vierte Sprache in der ich dociere, hoffentlich die letzte.*“ Nach ungarisch (in Pozsony/Pressburg/Bratislava), deutsch und russisch (in Dorpat/Jurjew/Tartu) war die slowakische Muttersprache die vierte und tatsächlich auch die letzte, die er als Professor für Historische Theologie an der Slowakischen Theologischen Akademie in Bratislava anzuwenden hatte. Das Ernennungsdekret mit der Unterschrift des ersten tschechoslowakischen Präsidenten Tomáš Garrigue Masaryk soll

* Rede bei der Buchpräsentation: *Zwischen Dorpat, Pressburg und Wien. Ján Kvačala und die Anfänge der Jablonski-Forschung in Ostmitteleuropa um 1900*, Joachim Bahlcke und Karl W. Schwarz, eds. (= *Jabloniana* 9) (Wiesbaden: Harrassowitz, 2018).

er angeblich zurückgeschickt haben, weil er so verärgert war, dass er bei der Besetzung der Lehrstühle an der neugegründeten Comenius-Universität in Bratislava nicht berücksichtigt worden war – und stattdessen an die von der Universität separierte Theologische Akademie abgeschoben wurde.

Dort war er ein geschätzter Kollege, dem von seiten der Studierenden und Kollegen Verehrung und Ehrerbieten entgegengebracht wurde, der aber auch äußerst schwierig werden konnte und 1926 das Amt des Dekans völlig überraschend niederlegte, weil er sich mit dem Professorenkollegium überworfen hatte. Eine Festschrift zu seinem 70. Geburtstag sechs Jahre später hat ihn versöhnt. Das Portrait im Sitzungszimmer der Fakultät, das auch im Programmheft unserer Konferenz zu sehen ist, zeigen die entschlossenen Züge eines um seiner internationalen Bedeutung bewussten Wissenschaftlers. Man kann jedenfalls gut verstehen, dass er sich große Chancen ausgerechnet hat, als maßgeblicher Komeniologe an die nach Jan Amos Komenský/Comenius benannte Universität berufen würde – als Professor für Geistes- und Kulturgeschichte, aber da war kein Platz für ihn, die Lehrstühle wurden an Prager Dozenten vergeben. An die Stelle der Abhängigkeit von Budapest war jene von Prag getreten, die vielleicht etwas milder empfunden wurde. Schon hier hatte sich eine Tendenz angedeutet, mit der Kvačala nicht einverstanden war, nicht einverstanden sein konnte.

Als „Vater der Komeniologie“ ist Kvačala weit über die Grenzen der Tschechoslowakei hinaus bekannt geworden. Mit seiner Biographie des Comenius, erschienen zum 200. Geburtstag des Gelehrten, hat er überhaupt erst die Grundlagen der modernen Comeniusforschung gelegt. Dass er damit den theologischen Doktorgrad an der Wiener Evangelisch-theologischen Fakultät erwarb, möchte ich begreiflicherweise nicht unerwähnt lassen. Als vierzigster Promovend wurde er am 31.7.1893 in unser Wiener Doktorenbuch eingetragen.

Der aus der Batschka in Südungarn gebürtige Kvačala hatte eine magyarische Schulausbildung genommen: Es gibt eine decouvrierende Beschreibung der damaligen Magyarisierung an den ungarischen Schulen. Sie wurden als „Maschine“ gekennzeichnet, an deren einem Ende die slowakischen Jünglinge hineingeworfen wurden und an deren anderem Ende sie als Magyaren wieder herauskamen.

In besonderer Weise galt dies auch für das Theologiestudium in Pozsony/Bratislava, dem Kvačala in den Jahren 1880-1883 oblag. Er beteiligte sich an einer slowakischen Demonstration im Februar 1882 und bekannte sich mit achtzehn anderen Studenten in der Tagespresse zu seiner slowakischen Herkunft, die er trotz magyarischem Terror nicht verleugnete. Das wurde vom Generalkonvent der Kirche ganz außerordentlich missbilligt, ja man drohte sogar mit einem Berufsverbot in der Kirche, man verweigerte vorerst die Ordination.

Kvačala konnte aufgrund eines Stipendiums ausweichen und seinem Examen ein Auslandsstudium in Leipzig anhängen. Da war längst schon Comenius das ihn bewegende Thema: Er promovierte in Leipzig zum Dr.phil. mit einer Arbeit über die Philosophie, genauerhin die Physik des Comenius (1886).

Nach seiner Rückkehr nach Pressburg fand er eine Anstellung als Hilfslehrer, schließlich 1888-1893 als Professor am Lyceum. 1893 wurde er an die Universität Dorpat ins Baltikum berufen – als erster nicht-deutscher Professor, der ohne Konsultation des Professorenkollegiums von der russischen Unterrichtsverwaltung ernannt und dementsprechend kühl und distanziert von seinen Kollegen empfangen wurde. Dass sich Kvačala sogar bereit erklärte, in russischer Sprache vorzutragen, haben ihm seine Kollegen sehr verübelt, denn sie hielten geschlossen an der deutschen Unterrichtssprache fest. Kvačala blieb trotz dieser Konstellation an der Kaiserlich Russischen Universität im livländischen Dorpat, in einer Zeit also, als die russischen Machthaber die Russifizierung der Universität vorantrieben und auch vor der deutschen Theologischen Fakultät nicht haltmachten. Kvačala blieb und lehnte beispielsweise 1895 einen Ruf an die Wiener Theologische Fakultät auf den Lehrstuhl für Praktische Theologie ab. Das hat mich besonders interessiert, warum er trotz seiner Isolierung im fernen Dorpat geblieben ist. Des Rätsels Lösung lag in der großzügigen Beurlaubung zu Forschungsreisen, die ihn in Sachen Comenius rund um den Erdball führten. Er konnte diese Forschung zeitmäßig und pekuniär von Dorpat adäquater bewältigen als dies von einer Professur für Praktische Theologie in Wien der Fall gewesen wäre.

Das zweite große Thema im Lebenswerk Kvačalas war Ernst Daniel Jablonski. Seit 1893 widmete er sich der Biographie und dem theologischen Werk Jablonskis und recherchierte, wie schon zu Comenius – nunmehr auch zu dessen Enkel. Dass Jablonski nicht im Dunkel der Geschichte verschollen ist, ist den Forschungen von Kvačala zu verdanken. Freilich sind diese Forschungen in Westeuropa wenig rezipiert worden.

Ein paar Worte zu Jablonski: In einem Brief an Nikolaus Ludwig Grafen Zinzendorf schrieb Jablonski am 13. August 1729, dass er als Sohn, Enkel und Urenkel eines Bischofs der Böhmisches Brüderunität mit der Kirche seiner Vorfahren zeit seines Lebens eng verbunden war. Er habe die Liebe zu ihr „mit der Muttermilch eingesogen“.

- Der Urgroßvater war Jan Cyrill (1569-1632), der Vater von Dorothea Komenský, der zweiten Frau von Comenius. Er war 1618 in die Leitung der Brüderunität gewählt worden und wirkte gemeinsam mit dem utraquistischen Administrator bei der Krönung des Kurfürsten Friedrich von der Pfalz zum böhmischen König vor 400 Jahren, am 4. November 1619. Dieser als „Winterkönig“ in die Geschichte eingegangene Pfälzer musste nach der Niederlage der protestantischen Stände am Weißen Berg 1620 weichen. Diese Niederlage bedeutete auch das Aus für die Brüderunität, die nach Polen flüchten musste.

- Der Großvater von Jablonski war Comenius, der 1632 zum Bischof geweiht worden war.
- Dessen zweite Tochter Elisabeth heiratete 1649 den Tschechen Petr Hrnčič (1618-1670), der sich latinisiert Figulus nannte und 1662 zum Bischof ordiniert wurde – bekannt als Petrus Figulus Jablonaeus Bohemus, der Vater von Jablonski.

Ernst Daniel Jablonski kam 1660 in der Nähe von Danzig zur Welt, 1677 nahm er an der Viadrina in Frankfurt/Oder sein Studium als Daniel Ernestus Figulus auf, später integrierte er die Herkunftsbezeichnung Jablonné nad Orlicí seines Vaters in seinen Namen. Als Daniel Ernst Jablonski wurde er 1693 vom Kurfürsten Friedrich III. von Brandenburg als Hofprediger nach Berlin berufen.

Er wurde 1699 von einer Synode in Lissa/Lezno zum Senior der Brüder-Unität in Großpolen und Polnisch-Preußen gewählt und ordiniert, versah demnach zwei kirchenleitende Positionen in zwei konfessionell differenten Kirchen in Brandenburg-Preußen und in Polen-Litauen.

Nun aber zum Buch: Professor Joachim Bahlcke, Inhaber des Lehrstuhls für Geschichte der Frühen Neuzeit an der Universität Stuttgart, verdanken wir einen großartigen Katalog zu einer quer durch Europa gewanderten Jablonskiausstellung: *„Brückenschläge. Daniel Ernst Jablonski im Europa der Frühaufklärung“*, zuerst gezeigt im Berliner Dom (Verlag Janos Stekovics 2010), zeitgleich in polnischer Sprache in Lissa/Leszno und in tschechischer Sprache in Prag im Pädagogischen Museum J.A. Komenský erschienen. Der damalige Präsident des Europäischen Parlaments Jerzy Buzek hat ein begeistertes Vorwort geschrieben und die europäischen Dimensionen anlässlich von Jablonskis 350. Geburtstag hervorgehoben. Mit *„Brückenschläge“* war der Katalog überschrieben und Jablonski als Akteur in den Blick genommen, der den Osten und den Westen Europas zu verbinden wusste. Die Aufgabe, Brücken zu schlagen zwischen Kulturen, religiösen Gemeinschaften, Sprachgruppen und Staaten, wurde immer wieder in unserer Geschichte als die große Herausforderung angenommen. Jablonski ist mit seinen Ideen zur Völkerverständigung, Toleranz und zum Minderheitenschutz ein hervorragender Repräsentant dieses Bewusstseins im Europa der frühen Aufklärung.

Joachim Bahlcke hat an der Universität Stuttgart eine Jablonski-Forschungsstelle etabliert und mit einem Sammelband *„Religion, Wissenschaft und Politik um 1700“* vor zehn Jahren die Reihe *„Jabloniana. Quellen und Forschungen zur Europäischen Kulturgeschichte der Frühen Neuzeit“* eröffnet.

In diesen Publikationen tauchte Ján Kvačala immer wieder auf. Deshalb war es für die beiden Herausgeber eine Ehrenpflicht, den Pressburger Kirchen- und Kulturhistoriker zu würdigen – aber nicht als Comeniusforscher, als der er ja schon allgemein anerkannt ist, sondern als Begründer der Jablonskiforschung und als Netzwerker in einem europäischen Horizont.

Der magyarische Historiker Emil Niederhauser hat schon 1990 über Kvačala geschrieben, dass er „der erste in der slowakischen Geschichtsschreibung (gewesen sei), der sich von der heimischen Problematik losriß und ein viel breiteres europäisches Gebiet umfaßte. [...] Europäische Perspektive und europäisches Niveau waren ihm eigen, doch die slowakische Geschichtsschreibung mußte sich noch immer mit den nationalen Aufgaben abgeben.“

Den Herausgebern ging es also vornehmlich um diese europäische Dimension im Werk Jablonskis. So haben wir Historiker, Theologen und Philosophen aus Deutschland, Österreich und der Slowakei vereint, um den Brückenschlag zu illustrieren, den Ján Rodolíb Kvačala zweifellos vollführte, als er Jablonski aus dem Dunkel der Geschichte hervorholte. Natürlich hat auch eine Rolle gespielt, dass Kvačala am Beispiel von Comenius und Jablonski nachweisen konnte, wie verfehlt das Vorurteil der deutschen Forschung im Blick auf eine angebliche kulturelle Inferiorität der Slawen gewesen ist.

Das Buch enthält im ersten Teil Studien zum akademischen Werdegang, zur Korrespondenz und zum wissenschaftlichen Oeuvre Kvačalas, die zugleich seine Forschungsmethode und Arbeitsorganisation erhellen und seiner Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte nachspüren. Die Herausforderung, vor der alle acht Autoren angesichts des vielsprachigen Forschungsstandes und der verstreuten Quellenüberlieferung standen, wird in sämtlichen Beiträgen deutlich. Neben den beiden Herausgebern Bahlcke und Schwarz waren dies der Berliner Praktologe Peter C. Bloth, der die Tätigkeit in Dorpat in den Blick nahm, der Leibnizforscher Hartmut Rudolph, der den Briefwechsel zwischen Jablonski und Gottfried Wilhelm Leibniz kommentierte, die beiden Comeniusforscher Uwe Voigt und Werner Korthaase, welche die Rezeptionsgeschichte von Kvačalas Comeniologie untersuchten, der Kirchenhistoriker Martin Rothkegel, der einen theologisch-konfessionsgeschichtlichen Fokus auf Jablonski in der lutherischen Perspektive von Kvačala warf - und schließlich der slowakische Literaturhistoriker Libor Bernát, der hier in Bratislava den Briefnachlass von Kvačala auswerten konnte und sich dessen weitreichender Korrespondenz widmete.

In einem zweiten Teil werden die wichtigsten Studien zu Jablonski zusammengeführt, die Kvačala im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert erarbeitet hat. Ich erwähne hier nur drei, die für mich von ganz besonderer Wichtigkeit waren: der Briefwechsel zwischen Gottfried Wilhelm Leibniz und Jablonski im Zusammenhang mit der Gründung der Berliner Akademie der Wissenschaften und die Studie über Jablonskis fünfzigjährige Tätigkeit als preußischer Hofprediger sowie seine Tätigkeit als Senior der Böhmisches Brüder.

Die zwölf Studien Kvačalas dokumentieren in guter Auswahl sein literarisches Werk mit Bezug auf Jablonski. 6 Studien sind in deutscher Sprache, vier in slowakischer Sprache und zwei in ungarischer Sprache abgedruckt. Eine Auswahlbibliographie umfasst ein halbes Jahrhundert und reicht von 1885 bis 1935. Am Anfang steht ein Aufsatz in der

slowakischen Zeitschrift „*Slovenské Pohľady*“ über die Sorben in der Lausitz, am Schluss die 1935 also posthum veröffentlichte Geschichte der Reformation in der Slowakei. Als er die Korrekturfahnen zu diesem letzten Buch bearbeitete, wurde ihm der Bleistift aus der Hand genommen. Das geschah am 9. Juni 1934 – in der Bibliothek unserer Wiener Evangelisch-Theologischen Fakultät. Dort, wo sein wissenschaftlicher Stern aufgegangen war, setzte ein Gehirnschlag seinem Leben und Wirken eine endgültige Grenze. So ist Wien gewissermaßen ein Schicksalsort für Kvačala gewesen, der die beiden Theologischen Fakultäten in Bratislava und Wien miteinander verbindet. Diese teilen sich auch die pietätvolle Aufgabe, das Gedenken an diesen großen slowakischen Kirchen- und Kulturhistoriker in Ehren zu halten.

Kontakt:

Univ.-Prof. Dr. Dr.phil.h.c. Karl W. Schwarz
Institut für Praktische Theologie und Religionspsychologie
Evangelisch-Theologische Fakultät
Universität Wien
Schenkenstr. 8-10
A-1010 Wien
Email: karl.schwarz@univie.ac.at

[Published online 16 December, 2020]



TESTIMONIA THEOLOGICA XIV:1 (2020): 75-79

FEVTH.UNIBASK/VEDA/TESTIMONIA-THEOLOGICA/

BOOK REVIEW

SIDONIA HORŇANOVÁ, APOKALYPSA DANIEL

PUBLISHED BY EBF UK, 2018

Mgr. Simona Devečková, PhD.

V roku 2018 vydala doc. ThDr. Sidonia Horňanová, PhD. vedeckú monografiu s názvom *Apokalypsa Daniel*, ktorá sa stala hlavným výstupom grantového projektu Vedeckej grantovej agentúry MŠVVaŠ SR a SAV (VEGA) č. 1/0700/16 *Eschatológia židovskej apokalyptiky: Apokalypsa Daniel*, ktorý autorka riešila ako zodpovedná vedúca projektu v rokoch 2016–2018.

Táto vedecká monografia je rozdelená na šesť častí. Ako vyplýva z názvu monografie, autorka sa predovšetkým venuje apokalyptickým častiam knihy *Daniel*. Každá exegetovaná kapitola je logicky rozčlenená. V prvom rade obsahuje preklad mazorétskeho textu spolu s textovo kritickými poznámkami. Následne autorka podáva literárnu štruktúru a literárnu jednotu každej exegetovanej kapitoly. Nosnú časť tvorí exegetický komentár, v ktorom veľmi podrobne rozoberá jednotlivé verše každej skúmanej kapitoly.

Úvodná časť tejto monografie obsahuje všeobecné pozadie knihy *Daniel*. Autorka objasňuje meno pisateľa tejto starozmluvnej knihy, poukazuje na jej jazykové zvláštnosti a podáva jej literárnu štruktúru. Autorka nevynecháva ani manuskripty knihy *Daniel*, ktoré sa našli v Kumráne a porovnáva mazorétsky text tejto knihy s kumránskymi fragmentmi. V tejto časti podáva aj historické pozadie knihy *Daniel*. V zhustenej forme sa autorka zaoberá aj židovskou apokalyptikou, ktorej význam je nevyhnutný pre správne porozumenie knihy *Daniel*.

V druhej časti autorka predstavuje prvú kapitolu knihy *Daniel*. Ide o redakčnú úvodnú kapitolu.

„Dan 1 je redakčná kapitola, ktorá slúži ako úvod k príbehom o Danielovi a jeho priateľoch na babylonskom kráľovskom dvore v Dan 2–6, ako aj k apokalyptickým víziám v Dan 7–12.“ (s. 41)

Autorka poukazuje na to, že príbeh Daniela a jeho priateľov „sa do istej miery podobá Jozefovmu príbehu, ktorý sa tiež nedobrovoľne ocitol na egyptskom faraónovom dvore.“ (s. 41)

Vo svojom komentári k tejto kapitole sa najprv venuje historickým údajom spojených s kráľmi, ktorí sa v príbehu vyskytujú. Kráľ Nebúkadnecar odniesol chrámové nádoby z jeruzalemského chrámu do Babylonu, čo malo podľa autorky náboženský význam:

„bol to znak víťazstva Nebúkadnecara nad Izraelom, resp. babylonského boha nad izraelským kráľom.“ (s. 45)

Autorka poukazuje na to, že rovnaké sloveso (בָּיַע v hifile), ktoré sa používa, v súvislosti s odnesením nádob z jeruzalemského chrámu sa vyskytuje aj na mieste, kde sa hovorí o odvlečení judských kráľovských synov a šľachticov: „zaobchádzalo sa s nimi ako s vecami.“ (s. 47) Nad celou situáciou je Boh Izraela suverénnym Pánom. On dáva dočasnú moc svetským panovníkom. „Boh Izraela vydal judského kráľa, chrámové nádoby a vôbec celý Jeruzalem do rúk Nebúkadnecarovi. Boh sám ‚dal (בָּיַע)‘ babylonskému kráľovi víťazstvo.“ (s. 45)

Kritériom pre výber mladých judských zajatcov bol krásny vzhľad a múdrosť.

„Príbeh o zajatcoch na babylonskom kráľovskom dvore, ktorí vynikajú múdrosťou, predstavuje konflikt medzi Božou múdrosťou, resp. izraelskou múdrosťou, založenou na Hospodinovom zjavení a ľudskou múdrosťou, t. j. múdrosťou babylonských veštcov.“ (s. 49)

Od tretej kapitoly sa autorka zameriava na apokalyptickú časť knihy *Daniel*. Stretáme sa tu so štyrmi apokalyptickými víziami. V prvej apokalyptickej vízii sa objavuje schéma štyroch kráľovstiev a „niekto ako syn človeka“.

V prvom roku babylonského kráľa Bélšaccara mal Daniel sen – videl štyri vetry neba. Z mora vystúpili štyri zvieratá, ktoré predstavujú štyri po sebe idúce nepriateľské ríše. Posledné štvrté zviera bolo náramne silné. Malo desať rohov a medzi nim vyrástol ďalší malý roh, ktorý predstavuje Antiocha IV. Epifana. Dôležitou časťou tejto kapitoly je Boží súd, ktorý sa začal otvorením kníh a Vekom starý si zasadol. Zjavenie opisuje Ohnivý Boží trón, okolo ktorého stáli „desaťtisíce desaťtisícov“. Na scénu prichádza „niekto ako syn človeka“, ktorého úlohou bolo súdiť. Od šestnásteho verša sa začína výklad Danielovho sna, ktorý mu vysvetľuje anjelská bytosť (*angelus interpres*).

Vo štvrtej časti autorka interpretuje druhú apokalyptickú víziu, ktorá sa nachádza v ôsmej kapitole knihy *Daniel*. Stretáme sa tu s videním capa a barana. Aj na tomto mieste zvieratá symbolizujú nepriateľské ríše. Dvojrohý baran predstavuje Médsko a Perziu; cap predstavuje Grécko, resp. Alexandra Veľkého. Dôležitá je tiež zmienka o štyroch rohoch, ktoré vyrástli capovi. Ide o štyroch diadochov po smrti Alexandra Veľkého. Tieto rohy sa zlomili a na ich mieste narástol malý roh, ktorý symbolizuje Antiocha IV. Epifana. Prostredníctvom zvieracej symboliky pisateľ (resp. pisatelia) opisuje/ú niekoľkoročnú históriu spomenutých kráľovstiev. Autorka uvádza, že „vo štvrtom verši je obsiahnutých cca 200 rokov dejín.“ (s. 91) V súvislosti s touto kapitolou sa autorka venuje pojmom ako „nebeské vojsko“ či „veliteľ nebeského vojska“.

Antiochos IV. Epifanes kruto prenasledoval Židov. Autorka zdôrazňuje, že Boh Židov

„trestá hneď a nečaká, kým sa ich viny nahromadia po istú mieru, takže môžu byť navrátení späť k Hospodinovi, a nie byť definitívne zavrnutí. Boží súd je tak pre Židov prostriedkom prevýchovy a príležitosťou k pokániu.“ (s. 103)

S týmto pohľadom sa stretáme aj v apokryfných textoch (napr. 2Ezd 4). Jednotlivé časti videnia interpretuje Danielovi anjel Gabriel, no Daniel im nechápe. „Prísľub plného poznania dostane Daniel neskôr (por. Dan 9, 22).“ (s. 106)

Piata časť tejto monografie obsahuje výklad tretej apokalyptickej vízie, ktorá sa skladá z dvoch častí (Dan 9): Danielova modlitba a reinterpretácia Jeremiášovho proroctva o sedemdesiatich rokoch. V otázke literárnej jednoty tejto kapitoly prebiehajú medzi súčasnými bádatelmi rozsiahle diskusie. Autorka sa preto snažila odpovedať na otázku: „Čo viedlo apokalyptického pisateľa k tomu, že do apokalypsy zaradil deuteronomistickú modlitbu?“ (s. 116) V tejto súvislosti podáva odpoveď: „Modlitba je vyjadrením jeho viery v Hospodina, ktorý je spravodlivým a milosrdným a ktorého sľuby nemôže zrušiť ani nevera Izraela.“ (s. 116 – 117)

V úvode svojho komentára k tejto časti autorka poukazuje na nesprávny časový údaj panovania Dária. Konštatuje: „Médsky Dárius sa nedá historicky doložiť.“ (s. 117) Následne vzniknuté historické nepresnosti vysvetľuje. Autorka postupne interpretuje celú Danielovu modlitbu. Od dvadsiateho verša prechádza pisateľ knihy na reinterpretáciu Jeremiášovho proroctva. Autorka si všíma, že „Daniel prijíma zjavenie ešte počas modlitby, a nie ako odpoveď na svoju modlitbu.“ (s. 126) K Danielovi prišiel anjel Gabriel, ktorý mu ukázal zjavenie (*angelus revelatus*). „Jeremiášovo proroctvo o sedemdesiatich rokoch, resp. o sedemdesiatich týždňových rokoch vychádza zo zhusteného dejinného náčrtu v Dan 9,24–27.“ (s. 129) Autorka sa ďalej zaoberá výkladom „pomazaného, kniežaťa“, či výkladom „kniežaťa, ktoré príde“. Venuje sa tiež interpretácii „ohavnosti spustošenia“. V závere tejto

časti konštatuje: „[...] schematizovaná história v Dan 9,24–27 je plná rôznych historických narážok, ktoré však dnes už nedokážeme presne rozlúštiť.“ (s. 140)

Posledná šiesta kapitola obsahuje štvrtú apokalyptickú víziu, ktorá sa nachádza v Dan 10–12. „Dan 10,1–12,13 je literárne jednotným celkom. Dan 10 je úvodom k proroctvu o kráľoch v Dan 11 a k eschatologickému proroctvu v Dan 12,1–3.“ (s. 142)

Daniel sa znova stretáva s nebeskou bytosťou – vidí muža oblečeného do ľanu. Autorka si všíma, že: „[...] nie je celkom jasné, koľko nebešťanov vystupuje na scéne v Dan 10.“ (s. 152). Poukazuje na slabosť Daniela v dôsledku zjavenia, aj na pomoc, ktorá sa mu dostala od nebešťana.

„Stretnutie s nebeskou bytosťou zráža Daniela k zemi. Jednak preto, že Daniel si je vedomý svojej nehodnosti, a jednak pre závažnosť videnia ktoré hovorí o utrpení v posledných dňoch.“ (s. 157)

Jedenásta kapitola knihy *Daniel* obsahuje schematický náčrt dejín vo forme predpovedí *ex eventu*. Autorka konštatuje, že

„skutočná predpoveď sa nachádza na konci v 11,40–45. Ide o proroctvo o závere života Antiocha IV. Epifana, ktoré sa však nezodpovedá s historickými skutočnosťami.“ (s. 171)

Posledná kapitola tejto knihy obsahuje eschatologické proroctvo o vzkriesení, ako aj príkaz zapečatiť zjavenie. V úvode sa stretáme s víziou Božej odplaty po smrti: „Tí, čo neustúpili od viery v Boha ani za cenu smrti, prijmú po smrti spravodlivú odmenu.“ (s. 201). Autorka si všíma, že na tomto mieste sa stretáme s myšlienkou vzkriesenia spravodlivých aj bezbožných. „Nie je však rozvedená forma vzkriesenia.“ (s. 205) Dôležitou súčasťou tejto kapitoly sú *maskílím*. (s. 207)

„Prostriedkom k ospravedlneniu je vyučovanie *maskílím* poznaním, ktoré sa týka skrytých Božích plánov a ktoré je obsahom práve Danielovho zjavenia.“ (s. 207)

Autorka podotýka, že štvrtá apokalyptická vízia sa pôvodne končila štvrtým veršom. Zvyšok kapitoly tvorí epilóg, ktorý bol pravdepodobne doplnený neskôr. Koniec apokalypsy *Daniel* obsahuje príkaz zapečatiť zjavenie.

Vedecká monografia s názvom *Apokalypsa Daniel* predstavuje hodnotný exegetický materiál. Autorka precízne interpretuje jednotlivé kapitoly – verš po verši. Pracuje tiež s literatúrou daného obdobia, resp. knihu *Daniel* vysvetľuje aj na pozadí príbuzných textov. Táto publikácia obsahuje množstvo údajov a dôležitých i zaujímavých faktov. Autorka poskytuje aj svoje stanoviská k otázkam súčasnej diskusie na dané témy. Táto monografia je preto významným príspevkom na akademickej i cirkevnej pôde.

Kontakt:

Mgr. Simona Devečková, PhD.
Katedra Starej zmluvy¹
Evanjelická bohoslovecká fakulta
Univerzita Komenského v Bratislave
Email: simona.kapitanova@gmail.com

[Published online December 16, 2020]

¹ Autorka recenzie v AR 2020 úspešne ukončila svoje doktorandské štúdium na KSZ, EBF UK.